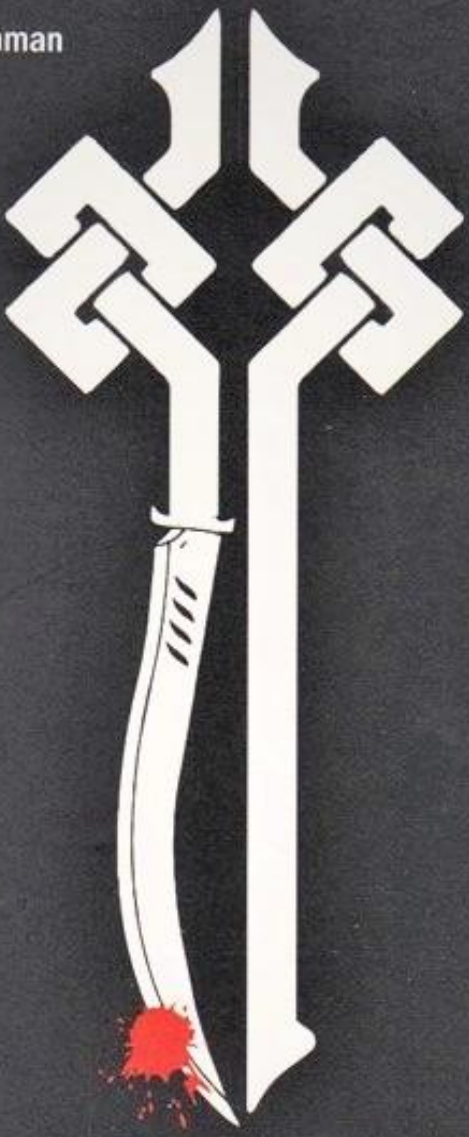
Pra-Wacana
Budhy Munawar-Rachman

Editor
Muh. Latif Fauzi
Sulhani Hermawan

KAUKABA



ISLAM DAN HAM

Diskursus dan Pengalaman Indonesia

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

Raden Mas Said

SURAKARTA – INDONESIA

ISLAM DAN HAM
Diskursus dan Pengalaman Indonesia

Pra-Wacana
Budi Munawar-Rachman

Editor
Muhammad Latif Fauzi

ISLAM DAN HAM
Diskursus dan Pengalaman di Indonesia
Kaukaba, 2014

xxxvii + 282 halaman; 14 x 21 cm

ISBN: 978-602-1508-61-9

Editor: Muhammad Latif Fauzi
Penata letak: Kang Baha
Desain cover: Stelkendo

Cetakan: Pertams, Desember 2014

Penerbit:
Kaukaba Dipantara
Anggota IKAPI
Krapyak Kulon RT 05 No. 181
Panggungharjo Sewon Bantul
Yogyakarta 55188
Email: redaksi@kaukaba.com

PENGANTAR EDITOR

Sejak disahkannya Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia (DUHAM) oleh Majelis Umum Perserikatan Bangsa Bangsa pada tahun 1948, hak asasi manusia menjadi fokus perhatian dan diskusi di kalangan ilmuwan, peneliti, aktivis, bahkan politisi. Respon ini didorong oleh posisi penting DUHAM sebagai interpretasi resmi terhadap Piagam Perserikatan Bangsa Bangsa dan berfungsi sebagai "standar pencapaian bersama". Hal krusial yang kerap menjadi titik perdebatan adalah apakah benar bahwa konsep HAM yang secara faktual lahir di Barat itu merupakan manifestasi dari nilai-nilai universal dimana kemanusiaan menjadi platform ideologi di belakangnya. Melihat orientasi DUHAM serta kemunculannya di Barat, tidak heran jika universaliltas HAM dianggap menjadi sesuatu yang problematis dan sering dipertanyakan. Selain itu, konsep HAM secara luas telah ditempatkan dalam bagian yang tak terpisahkan dari konteks masyarakat sekuler Barat, karena itu tidak dalam lanskap agamis (Islam). Asumsi ini tentu saja menafikan keterlibatan sejumlah negara Muslim, seperti Mesir dan Iran, dalam proses perumusan draft DUHAM.

Lebih jauh lagi, universalitas itu mendapat tantangan berat ketika sejumlah nilai-nilai budaya yang berkembang di beberapa bagian masyarakat dunia, untuk tidak hanya menyebut Islam, tidak sejalan dengan nilai fundamental budaya yang berkembang di Barat, meskipun diskusi tentang nilai tersebut sampai hari ini belum

selesai. Sebagai contoh, dalam Islam, Muslim dituntut untuk menjalankan setiap aktivitas dalam kehidupannya sesuai dengan syariat. Syariat dalam hal ini, berdiri di atas prinsip komunalitas, bukan individualitas sebagaimana yang melandasi DUHAM. Individu, dalam universalisme DUHAM, merupakan unit sosial yang memiliki hak-hak yang tidak dapat dipungkiri dan diarahkan pada pemenuhan kepentingan pribadi. Dalam Islam, prinsip komunalitas itu diatur oleh satu konsep yang disebut *ummah* yang membentuk Muslim sebagai sebuah komunitas, bukan individu. Sebagai contoh lain, di dalam teks-teks Islam, syariah yang meliputi ibadah kepada Tuhan dan amal baik dengan manusia dimaknai sebagai kewajiban, bukan hak.

Pada saat yang lain, diluar perdebatan teoritis di atas, peristiwa kekerasan berbasis agama, baik penyerangan terhadap aliran tertentu maupun perusakan tempat-tempat ibadah, di dunia Muslim merupakan fenomena penting yang patut dicatat. Laporan internasional menempatkan negara-negara Muslim di posisi teratas dalam hal banyaknya pelanggaran hak asasi manusia yang terjadi. Di Indonesia, kekerasaan agama ini tidak hanya dilakukan terhadap non Muslim, tetapi juga diarahkan ke kelompok minoritas Muslim. Kasus Ahmadiyah, Lia Eden, Yusman Roy, dan Syi'ah merupakan rentetan fakta yang secara jelas mempertontonkan pelanggaran prinsip-prinsip hak asasi manusia.

Buku yang hadir di tangan pembaca sekalian hadir untuk memberi sedikit jawaban atas persoalan HAM, baik pada level diskursus teoritis maupun praktek pengalaman empiris, di kalangan Muslim terutama di Indonesia. Buku, yang merupakan kumpulan tulisan yang diperesentasikan dalam konferensi internasional tentang Islam dan HAM di Yogyakarta Maret 2012 lalu, ini berusaha untuk memberikan gambaran besar tentang isu-isu kemanusiaan (*humanity*) dalam perspektif Islam dan universalisme. Pada bagian awal, diskusi diorientasikan untuk melihat kompatibilitas nilai HAM dan Islam, bukan dengan menghadap-hadapkan satu sama lain,

tetapi untuk melahirkan relasi baru antar keduanya, yaitu formulasi Islam yang responsif HAM. Untuk menguatkan diskusi ini, pada bagian berikutnya disajikan perdebatan teologis di kalangan Muslim tentang isu-isu kunci HAM, seperti kebebasan beragama, perkawinan beda agama, dan perdamaian sebagaimana yang sudah terekam dalam khazanah tafsir. Pada bagian terakhir, disajikan sejumlah tulisan yang menyoal beberapa isu-isu aktual di bidang agama yang terjadi di Indonesia akhir-akhir ini.

Selanjutnya, kami mengucapkan terima kasih kepada para penulis yang terlah berkontribusi dalam terbitan ini. Terima kasih yang tak terhingga kami berikan kepada the Norwegian Centre for Human Rights (NCHR) Universitas Oslo yang tanpa bantuannya penerbitan ini tidak dapat diwujudkan. Akhirnya, selamat membaca, semoga bermanfaat.

Pucangan, Juli 2014
Editor,

Muh. Latif Fauzi

PRA WACANA

Relasi Islam dan HAM: Universalisme (Normativisme) dan Relativisme (Partikularisme)

Budhy Munawar-Rachman

Pendahuluan

Istilah HAM *(human rights)* mulai banyak digunakan seusai Perang Dunia II. Sebagai istilah, HAM menggantikan 'hak-hak alami' *(natural rights),* sebuah konsep yang sangat lama, dan ungkapan 'hak-hak manusia (lelaki)' *(rights of man),* yang tidak harus mencakup hak-hak perempuan. Para sarjana Barat yang cenderung melihat konsep HAM itu sebagai khas Barat menelusuri pertumbuhan awalnya pada konsep 'hak-hak alami' dalam pemikiran Yunani dan Romawi kuno. Dalam sastra dan filsafat Yunani dan Romawi banyak terdapat pernyataan yang mengakui adanya 'hukum-hukum dewa dan hukum-hukum alam' *(laws of the gods and of nature),* yang hukum-hukum itu dipandang terwujud sebelum adanya hukum-hukum yang dibuat oleh negara.

Kalangan sarjana lain menelusuri asal usul konsep HAM kepada masa-masa yang lebih awal lagi. Kitab Suci kaum Ibrani

(Taurat, yang oleh kaum Kristen disebut 'perjanjian lama') menurut cerita kaum Israel kuno memuat banyak isyarat tentang HAM. Tidak ada pernyataan yang benar-benar sempurna tentang masalah itu, namun terdapat kalimat-kalimat terserak yang penting, yang memberi bukti jelas tentang adanya titik pandang yang setidaknya sama majunya dengan filsafat Yunani dan Romawi. 'Sepuluh Perintah' *(The Ten Commandments,* yang dalam al-Qur'an disebut sebagai perjanjian antara Tuhan dan kaum Israel (QS. 2: 93), dengan melarang mencuri dan membunuh, memberi pengakuan tersirat kepada hak hidup dan memiliki harta.

Pengakuan itu juga dikemukakan dengan jelas sekali dalam Pidato Perpisahan *(Khutbah al-Wada')* Nabi Muhammad SAW sewaktu wukuf di Arafah dalam satu-satunya pelaksanaan ibadah haji beliau. Pidato yang amat terkenal itu, menurut Nurcholish Madjid merupakan tonggak Islam atas pengakuan HAM. Dalam pidato itu Nabi membuka dengan pertanyaan retorik: "Wahai sekalian manusia! Tahukah kamu, di bulan apa kamu berada, di hari apa kamu berada, dan di negeri mana kamu berada?" Semuanya menjawab: "Di hari suci, di bulàn suci, dan di negeri suci".

Maka lanjut Nabi, "Ketahuilah bahwa darahmu, hartamu, dan kehormatanmu adalah suci atas kamu seperti sucinya harimu ini, dalam bulanmu ini, dan di negerimu ini, sampai saatnya kamu sekalian bertemu dengan Dia (Tuhan, di hari kiamat)". Kemudian Nabi lanjutkan, "Dengarkanlah dariku, kamu sekalian akan hidup selamat. Ingatlah, jangan kamu berbuat zalim! Ingatlah, jangan kamu berbuat zalim! Ingatlah, jangan kamu berbuat zalim! Tidaklah halal harta seseorang kecuali dengan kerelaan hati orang bersangkutan. Dan semua (pelanggaran) darah, harta, dan tuntut balas yang terjadi di zaman jahiliah ada di bawah telapak kakiku ini sampai hari kiamat".

Dalam al-Qur'an juga ditegaskan sebuah ayat yang mengedepankan kemanusiaan universal, bahwa, "Barangsiapa

membunuh seseorang tanpa dosa pembunuhan atau perusakan di bumi maka bagaikan ia membunuh seluruh umat manusia, dan barangsiapa menolong hidup seseorang maka bagaikan ia menolong seluruh umat manusia" (QS. 5: 32). Jadi kejahatan kepada seorang pribadi sesungguhnya adalah kejahatan kepada kemanusiaan universal, demikian pula sebaliknya, kebaikan kepada seorang pribadi adalah kebaikan kepada kemanusiaan universal.

Perkembangan modern konsep HAM mulai tumbuh pada akhir Abad Tengah Eropa yang disebut zaman *Renaissance,* saat perlawanan kepada tirani ekonomi dan politik mulai muncul ke permukaan. Pikiran tentang HAM sebagai makhluk dengan harkat dan martabat yang tinggi merupakan hasil interaksi peradaban Eropa (Barat) dengan peradaban Yunani dan Islam. Pikiran itu kemudian dikembangkan dalam dinamika lingkungan peradaban Barat.

Giovanni Pico della Mirandola, seorang pemikir Eropa zaman *Renaissance* dalam sebuah orasi ilmiah di hadapan para pemimpin agama tentang harkat dan martabat manusia, sebagai pembukaan ia mengatakan demikian:

> *"I have read in the records of Arabians, reverend fathers, that Abdala ('Abd-Allah) the Saracen, when questioned as to what on this stage of the world, as it were, could be seen most worthy of wonder, replied: 'There is nothing to be seen more wonderful than man. 'In agreement with this opinion is the saying of Hermens Trismegistus: A great miracle, Asclepius, is man'".*

Hubungan antara pemerintahan dengan HAM mengalami perubahan menyeluruh setelah revolusi-revolusi Amerika dan Perancis. Para tokoh kedua revolusi itu menegaskan bahwa tujuan pemerintahan ialah untuk melindungi dan membela HAM, bukan untuk membuyarkan atau menyalahgunakannya. James Madison bahkan mengatakan bahwa "sebagaimana orang dikatakan punya hak asasi atas hak milik (*property*) nya, Ia juga dapat dikatakan punya hak milik atas hak asasinya".

Selanjutnya, "Pemerintah dilembagakan untuk melindungi hak-milik dalam segala bentuknya". Deklarasi HAM dan warganegara Perancis (1789) menyebutkan, "Manusia dilahirkan bebas dan tetap bebas dan sama dalam hak-hak asasinya"; dan, "Tujuan setiap perserikatan politik ialah untuk menjaga HAM yang alami dan tak dapat diubah".

Pemikiran HAM

Thomas Jefferson mengemukakan bahwa kewaspadaan terus-menerus adalah harga bagi kebebasan. Karena itu, para warga akan dapat mempertahankan kebebasannya jika masing-masing melaksanakan kewajiban untuk mencegah kegiatan politik, keagaman, dan sosial yang mungkin akan mengekang hak-hak mereka sendiri dan hak-hak orang lain.

Bill of Rights Amerika disusun berdasarkan ilham dan *Magna Carta, Bill of Rights* Inggris, dan *Declaration of Rights* Virginia. Dokumen hak-hak asasi itu memuat ketentuan:

> (1) Kebebasan agama, bicara, pers, dan rapat umum *(public assembly);* (2) hak memanggul senjata; (3) larangan menempatkan tentara di rumahtangga pada masa damai; (4) kebebasan dan pemeriksaan dan perampasan tak beralasan; (5) pengadilan hanya dilakukan setelah tuntutan dan *grand jury;* (6) larangan terhadap petaka ganda *(double jeorpady,); (7)* larangan terhadap pemaksaan para saksi untuk memberi saksi terhadap diri mereka sendini; (8) tidak boleh ada hukuman kecuali dengan proses hukum yang seharusnya; (9) tidak boleh ada penyitaan harta tanpa kompensasi yang adil; (10) hak pengadilan umum yang cepat dalam suatu negara (bagian) di mana pelanggaran hukum terjadi; (11) pengadilan oleh juri dalam perkara sipil yang melebihi nilai 20 dolar dan setelah pembuktian oleh juri adalah final; (12) tebusan yang berlebihan dan dan hukuman yang kejam dan tidak biasa adalah terlarang; (13) penyebutan hak-hak seseorang tidak berarti boleh melanggar atau mengingkari hak-hak lain yang dimiliki orang lain; (14) kekuasaan yang tidak diserahkan ke pemerintah federal tetap dipertahankan oleh negara bagian atau rakyat.

Berikut kutipan pidato Franklin Delano Roosevelt, presiden Amerika Serikat di depan Kongres pada 1941, beberapa tahun sebelum PBB menetapkan DUHAM:

> "Di masa depan, yang kami usahakan untuk menjaminnya, kami mengharapkan suatu dunia yang didasarkan pada empat kebebasan dasar manusiawi. Yang *pertama* adalah kebebasan berbicara dan berekspresi --di manapun di dunia. *Kedua* adalah kebebasan setiap orang untuk beribadah kepada Tuhan dengan caranya sendiri-- di mana pun di dunia. Yang *ketiga* adalah kebebasan dan kekurangan --yang, kalau diterjemahkan dalam peristilahan dunia, berarti pengertian-pengertian ekonomi yang akan menjamin setiap bangsa suatu kehidupan yang sehat di masa damai bagi penduduknya di manapun di dunia. *Keempat* adalah kebebasan dan rasa takut --yang kalau diterjemahkan dalam peristilahan dunia berarti pengurangan persenjataan di seluruh dunia sampai ke tahap dan dengan cara yang begitu seksama sehingga tak ada bangsa yang akan berada dalam posisi untuk melakukan suatu tindakan agresi fisik terhadap tetangga manapun --di mana saja di dunia. Ini bukan gambaran seribu tahun lagi. Ini merupakan suatu dasar tegas bagi jenis pencapaian dunia dalam zaman kita dan generasi kita sendiri..".,

Sebelum DUHAM 1948, bangsa-bangsa di dunia biasanya memandang bahwa persoalan hak-hak asasi termasuk ke dalam batas jurisdiksi masing-masing. Tetapi DUHAM itu telah meletakkan standar untuk semua. Dengan sebuah mukadimah dan 30 Bab, DUHAM merupakan kompendium tentang seluruh hak sipil dan politik yang diambil dan berbagai sistem konstitusional dan legal yang lalu.

Di samping mengemukakan kembali ketentuan-ketentuan dalam *Bill of Rights* Amerika, DUHAM juga memuat ketentuan-ketentuan seperti: (1) Hak nikah, (2) kebebasan untuk meninggalkan negeri sendiri dan kembali kepadanya, (3) hak perlindungan *(asilum,)* dan penganiayaan, (4) hak ambil bagian dalam pemerintahan, (5) hak memperoleh keamanan sosial, (6) hak bekerja, (7) hak atas gaji yang sama untuk pekerjaan yang sama, (8) hak untuk istirahat dan keluangan (*leisure),* (9) hak memperoleh tingkat hidup yang memadai, (10) hak anak-anak, (11) hak

pendidikan, (12) hak ambil bagian dalam kegiatan budaya masyarakat, dan (13) hak atas ketertiban sosial dan internasional.

Sekalipun bukanlah sebuah perjanjian (*treaty*) --sehingga tidak punya kekuatan hukum dalam suatu masyarakat, namun DUHAM telah digunakan oleh berbagai pemerintahan dan badan-badan internasional untuk menilai seberapa jauh HAM diperhatikan di seluruh dunia. Di antara badan internasional yang bisa dicatat di sini adalah *Human Rights Watch*, yang berkantor pusat di Amerika Serikat.

Human Rights Watch adalah sebuah LSM yang sangat penting, memfokuskan diri pada perlindungan hak-hak asasi manusia. Dimulai 1978 dengan didirikannya *Helsinki Watch*, yang memantau ketaatan negara-negara Eropa, Amerika Serikat, dan Kanada, pada pninsip-prinsip hak asasi manusia yang telah disepakati dalam persetujuan Helsinki. Sekarang Human Rights Watch mempunyai lima divisi di Afrika, Amerika, Asia, dan Timur Tengah, ditambah penandatangan Helsinki Watch. Mereka melakukan lima proyek pengawasan atas perdagangan: Senjata, hak-hak anak-anak, kebebasan berekspresi, keadaan-keadaan penjara, dan hak-hak kaum perempuan. Sekarang Human Rights Watch mempunyai kantor-kantor utama di New York City, Washington D.C., Los Angeles, London, Brussel, Moskow, Dushanbe, Hongkong, dan Rio de Janeiro. Organisasi ini menerbitkan *Human Rights Watch World Report*, setiap Januari yang berisi uraian mengenai perkembangan pelaksanaan HAM di 70 negara. Selain itu juga diterbitkan berbagai laporan yang mengetengahkan masalah khusus HAM, terutama dalam pencarian fakta pelaksanaan HAM di seluruh dunia.

Komitmen atas HAM

Konstitusi menyediakan kerangka legal yang dalam lingkupnya pemerintahan diharapkan berjalan. Mempunyai konstitusi berarti bahwa semua warga negara bahkan juga

para pejabat, polisi, dan hakim harus taat kepada hukum negara. Jika pemerintahan menempatkan dirinya di atas hukum dan bertindak melanggar hukum, konstitusi menjadi rusak. Malah mungkin konstitusi itu menjadi seperti tidak ada. Hal seperti itu biasanya terjadi dalam suatu negara yang diperintah dengan sistem satu partai atau didominasi oleh satu partai. Jika hal itu terjadi, maka warga negara hanya menjadi rakyat taklukan. Hak-haknya dipunyai hanya sebagai pemberian pemerintah, dan tanggung jawab dipaksakan atas mereka, bukannya dilakukan dengan kebebasan.

Semua bangsa mengalami proses panjang dan tidak mudah dalam meningkatkan hak-hak asasi dalam kesadaran umum kepada nilai-nilainya. Inggris harus melewati masa berabad-abad sebelum semuanya menjadi mantap. Inggris tidak punya konstitusi seperti Amerika. Tetapi rakyat Inggris sadar akan hak-hak asasi mereka, antara lain melalui tindakan legislatif parlemen atau berdasarkan perkembangan hukum umum.

Statuta hak-hak sipil yang penting ialah *Habeas Corpus Act* 1679 dan *Bill of Rights* 1689. Dengan kedua statuta itu dan ketentuan-ketentuan parlemen lainnya, rakyat Inggris mendapat jaminan hak untuk dibebaskan dan tahanan dengan *bail,* hak mengajukan petisi kepada para pembuat undang-undang, pemilihan yang bebas, perlindungan dan hukuman kejam dan tidak biasa dan denda, serta pungutan sebelum keputusan hukum. Di antara berbagai kebebasan yang umumnya didasarkan kepada dokrin hukum umum *(common-law)* ialah kebebasan berbicara, pers, berserikat, berkumpul, dan beragama.

Sangat relevan dengan pembahasan ini ialah pengalaman Kanada. Sebelum *Constitution Act* 1982, Konstitusi Kanada tidak memuat statemen tentang hak-hak asasi yang sebanding dengan *Bill of Rights* dalam Konstitusi Amerika. HAM dijabarkan dalam *Canadian Bill of Rights* tahun 1960. Di tahun 1976 dan 1977 ketentuan parlemen yang lain benjudul *Canadian Human Rights Act,* ditambahkan kepada *Bill of Rights* itu. Ketentuan itu melarang

diskriminasi dalam pekerjaan berdasarkan ras, asal-usul kebangsaan atau kesukuan, warna, agama, umur, jenis kelamin, status pernikahan, status keluarga, cacat badan, atau tindakan kejahatan yang sudah diampuni.

Pada saat ramainya pembahasan masalah-masalah tersebut muncul kesadaran bahwa jika hak-hak asasi tidak dengan tegas dan spesifik disebutkan dalam konstitusi itu sendiri maka selalu ada kemungkinan digugurkan oleh legislasi parlemen. Karena itu Konstitusi Kanada 1982 memuat bagian pembukaan yang luas dengan judul *"Canadian Charter of Rights and Freedoms".* Dengan 33 bab, pembukaan itu membuat jabaran tentang hak-hak asasi yang jauh lebih panjang dan pada yang ada dalam Konstitusi Amerika. Bagian utamanya meliputi kebebasan-kebebasan fundamental, hak-hak persamaan, bahasa-bahasa resmi Kanada, dan hak-hak bahasa pendidikan golongan minoritas.

Dari semua uraian tersebut dapat dilihat bahwa pertumbuhan konsep tentang HAM dan usaha penegakan dan peningkatan kesadarannya bukanlah persoalan yang sekali jadi. Waktu yang panjang disertai konsistensi dan keteguhan komitmen merupakan hal yang tidak dapat diabaikan dalam usaha-usaha itu. Sekalipun tidak kekurangan harapan, umat manusia masih harus terus benjuang untuk rnemperoleh haknya sendiri.

Berikut sedikit catatan mengenai gerakan HAM di Dunia Islam. Perjuangan HAM di Dunia Islam sangat berkembang secara kuantitatif maupun kualitatif, terutama dalam tiga dekade belakangan ini. Dan isu yang dikembangkan pun beragam, dari penekanan keharusan demokrasi, hingga soal gender. Di Iran, misalnya pada 1961 didirikan *Liberation Movement of Iran* (LMI), dengan salah satu tokohnya yang terkemuka Mehdi Bazrgan, PM pertama Iran setelah revolusi (1979). Ia memperjuangkan demokrasi dan HAM, bahkan ketika ia bertentangan dengan pendapat para Ayatullah Khomeini yang menganggap "Apa yang mereka katakan sebagai HAM adalah omong kosong, tak lebih dan

koleksi aturan korup yang dibuat oleh kaum Zionis untuk menghancurkan seluruh agama yang benar". Ia juga mendirikan *Association for the Defence of the Freedom and Sovereignty of the Iranian Nation* (ADFSIN, Asosiasi Pembela Kebebasan dan Kedaulatan Bangsa Iran), 1984. Tujuan organisasi ini adalah mengupayakan proses demokratisasi dan dihapuskannya praktik penyiksaan terhadap tahanan politik serta ditayangkannya pengadilan politik mereka melalui televisi.

Di Dunia Arab, salah satu organisasi HAM terpenting adalah *Association de Defence des Droits de l'Homme et des Libertes Democratiques dans le Monde Arabe* (Asosiasi untuk Pembelaan HAM dan Kebebasan Demokratis di Dunia Arab) yang didirikan pada Januari 1983 di Paris dan diinagurasikan pada Nopember 1983 di berbagai Dunia Arab. Organisasi ini menyuarakan standar HAM seperti yang diterapkan dalam hukum internasional dan penerbitan laporan *Huquq al-insan fi> al-Watan al-'Arabi>* (HAM di Negara-negara Arab).

Di samping organisasi-organisasi yang pernah didirikan, juga banyak tokoh-tokoh Muslim yang memperjuangkan HAM baik secara akademis maupun lewat gerakan LSM. Tokoh-tokoh yang bisa disebut Abdullahi Ahmed An-Na'im, Roger Garaudy, Riffat Hassan, Abdul Aziz Sachedina, Chandra Muzaffar, dan masih banyak lagi.

Di beberapa negara Islam juga sekarang ada komisi pemantau HAM, seperti Mesir, Tunisia, Maroko, juga Indonesia. Komnas HAM di Indonesia misalnya telah banyak membuahkan hasil yang memuaskan banyak pihak, terutama dalam hal pemantauan pelaksanan HAM di Indonesia.

Kesulitan Penerimaan HAM

Salah satu sumber kesulitan dalam usaha menunjang pelaksanaan dan perhatian kepada hak-hak asasi manusia (HAM) di dunia Islam, serta peningkatan kesadarannya dalam masyarakat

seperti Indonesia, ialah persepsi yang sering kurang tepat tentang kesenjangan antara nilái-nilai universal dan pola-pola sosial budaya lokal. Isu ini telah memicu pikiran bagaiman lslam bisa menerima atau tidak gagasan HAM/DUHAM.

Sama halnya dengan negara-negara berkembang lainnya, di Indonesia --dan kalangan pemikir Mulim terutama yang bukan-liberal-- banyak ditemukan pandangan bahwa konsep tentang hak-hak asasi manusia (HAM/DUHAM) adalah buatan Barat dengan konotasi sebagai kelanjutan kolonialisme dan imperialisme. Dalam retorika yang menyangkut masalah pandangan hidup, HAM yang merupakan konsep Barat itu adalah sama dengan sekularisme, jika bukan atheisme. Dalam kaitan dengan debat Islam dan DUHAM, isu ini muncul dengan mengatakan bahwa HAM itu tidak islami.

Kalau kita melihat pendapat negara-negara Muslim yang pada umumnya termasuk pendukung berdirinya PBB, seluruhnya termasuk pendukung piagam PBB 1945 yang menyerukan penghormatan HAM dan kebebasan manusia. Tetapi ketika DUHAM diresmikan 1948, ada tanggapan yang bervariasi. Beberapa negara Muslim mengeritik beberapa butir DUHAM terutama berkaitan dengan persoalan hak-hak sipil dan politik, juga masalah kebebasan beragama, terutama menyangkut hak berpindah agama (dan Muslim ke agama lain), dan masalah kesetaraan gender, yang semuanya memang dijamin penuh oleh DUHAM. Akhirnya dan perdebatan negara-negara Muslim, hanya Saudi Arabia yang tidak mau menandatangani DUHAM tersebut.

Penolakan terhadap DUHAM didasarkan bahwa DUHAM itu produk sekularisme, sementara Islam adalah agama wahyu. Mereka sangat yakin bahwa syariat Islam bersifat sakral dan independen. Syariat ini harus diterapkan sebagai sistem nilai dan hukum dalam kehidupan umat Islam. DUHAM dianggap tidak cocok, karena diidentifikasikan dengan Barat, Kristen, dan praktik negara-negara Barat sendiri yang kadangkala berstandar-ganda dalam penerapan DUHAM itu. Maka pemikiran alternatif yang

muncul adalah Islam harus mengembangkan versi HAM-nya sendiri. Kita akan membahas permasalahan ini sebagai penolakan yang didasarkan atas perbedaan latarbelakang budaya *(cultural-based resistence to rights).*

Antara "Timur" (Islam) dan "Barat"

Kita mungkin segera mengasosiasikan pandangan yang didasarkan pada *cultural-based resistence to rights* itu dengan kelompok yang berorientasi primordial tertentu, baik dalam kategori kedaerahan, kebangsaan, atau kesukuan, maupun dalam kategori keagamaan. Pengasosiasian itu disertai dengan penilaian bahwa kelompok tertentu memang pada dasarnya tidak dapat menerima ide tentang HAM, karena pandangan hidup mereka memang secara intern tidak mendukung.

Nurcholish Madjid misalnya dalam pembahasan mengenai masalah ini sering mencontohkan Lee Kuan Yew, menteri senior Singapura, yang mengkhotbahkan bahwa demokrasi dan ide tentang HAM adalah tidak urgen untuk bangsa-bangsa Asia. Yang urgen ialah pembangunan dan peningkatan kesejahteraan hidup rakyat. Dan ia telah membuktikan pembangunan Singapura yang makmur, walaupun dengan politik yang tidak terbuka dan cenderung otoritarian.

Lee Kuan Yew terdengar ingin mengetengahkan apa yang ia sebut sebagai "nilai-nilai Asia" *(Asian values)* sebagai lebih relevan untuk kemajuan kawasan Asia. Singapura dan negara-negara industri baru lainnya yang oleh pers Barat biasa disebut dengan "naga-naga kecil" *(little dragons)* atau "macan-macan Asia" dapat ditampilkan sebagai telah mendemonstrasikan kebenaran tesis Lee dengan kemajuan yang telah mereka capai dalam bidang ekonomi. Kemudian dalam tahun-tahun yang lalu, Mahathir Muhamad, pemimpin-pemimpin dan RRC, juga sering terdengar mengajukan argumen yang sama. Anehnya, sikap dan pandangan serupa itu

sering memperoleh dukungan dan tokoh yang dianggap mempunyai wewenang, seperti mantan Menteni Luar Negeni Amerika Serikat, Henry Kissinger.

Dalam suatu pembahasan di Pusat Studi Islam Paramadina mengenai HAM, dalam rangka memperingati 50 tahun usia PBB, Nurcholish Madjid mengajukan pertanyaan, jika sekian banyak yang amat terhormat dan berprestasi tinggi menyuarakan hal-hal yang senada, maka apakah hal itu tidak berarti terdapat unsur-unsur yang benar dalam pernyataan mereka itu? Dapatkah pernyataan itu dikesampingkan begitu saja sebagai tidak punya dasar dan hanya merupakan cara untuk menutupi suatu kenyataan yang sebenarnya, seperti perlindungan dan pertahanan diri bagi praktik-praktik pemerintahan mereka yang otoriter, tiranik, dan mengekang pelaksanaan HAM?

Penilaian yang sarat prasangka memang telah umum dibuat orang. Jika kita mencoba mengesampingkan prasangka, kemudian secara empatik berusaha memahami tokoh-tokoh itu, maka barangkali sikap-sikap tersebut merupakan contoh paling nyata dan adanya kesenjangan antara ide-ide universal tentang kemanusiaan dengan kenyataan-kenyataan sosial-kultural yang bersifat regional atau lokal. Mengkaitkan dengan penolakan Islam atas DUHAM, maka rumusan persoalannya menjadi:

Pertama, DUHAM menjadi problematis jika syariat dan sumber-sumber yang membentuknya tidak dipahami secara historis dan bersifat sosio-kultural, melainkan dianggap bersifat independen dan kondisi historis dan sosio-kultural yang rnenyertai kelahiran syariat Islam. *Kedua,* DUHAM menjadi problematis jika syariat Islam dipandang sebagai hukum Ilahi yang absolut, yang diobjektivasi dan kemudian dipromosikan sebagai hukum yang mengikat masyarakat, basis hukum negara Islam --bukan sebagai aturan atau nilai-nilai moral yang terbatas pada masyarakat yang mempercayainya.

Sebenarnya pernyataan yang lebih prinsipil bukanlah memang ada ide universal tentang manusia dan kemanusiaan (yang ada pada para pembela DUHAM, jadi sebaliknya dan para pendukung segi lokal dan kultural), tetapi sejauh mana kebenaran klaim universal konsep-konsep "modern" tersebut yang kenyataannya diproduksi di kalangan negara-negara Barat.

Pertama, apakah Barat memang dengan sendirinya universal, sehingga setiap produk sosial-kulturalnya dengan sendirinya berlaku untuk semua tempat dan waktu? *Kedua,* apakah Barat itu sedemikan uniknya, sehingga apa pun yang terdapat di sana, khususnya segi-segi keunggulan dan perkembangan kemajuannya, tidak dapat ditiru atau diterapkan di tempat lain?

Kaum sofinis *(chauvinist)* Timur (termasuk Islam) akan menjawab "tidak" kepada pertanyaan pertama sambil menegaskan bahwa produk-produk sosial-kultural di Barat bersifat khas lingkungan sosial-kulturalnya, jadi benar-benar bersifat "Barat" semata tanpa dengan sendirinya berlaku untuk lingkungan sosial-kultural lain, khususnya "Timur" (Islam). Argumen ini sering dipakai oleh pemikir Muslim yang menolak DUHAM. Tetapi persoalan menjadi rumit karena jika pertanyaan kedua dijawab "tidak" maka semua gejala modern dalam banyak segi kehidupan bangsa-bangsa bukan-Barat menjadi tidak punya pijakan atau tidak sah, seperti berbagai bentuk pengaturan sosial-politik dalam bentuk lembaga-lembaga konstitusi, parlemen, pemilihan umum, sistem pengadilan, dan seterusnya (dan masalah inilah yang tidak terpecahkan ketika beberapa negara Islam menerapkan syariat Islam, karena rupanya syariat Islam tidak pernah memadai untuk menjalankan sistem politik modern). Dan yang paling mencolok ialah, tentu saja, ilmu pengetahuan dan teknologi.

Lebih jauh, tentu terdengar aneh bahwa kaum *chauvinist* Barat juga akan menjawab "tidak" kepada pertanyaan pertama dan "ya" kepada pertanyaan kedua. Suatu jawaban yang menegaskan keunikan Barat sehingga, seperti

tergambarkan dalam ungkapan Rudyard Kipling yang terkenal, "Barat adalah Barat dan Timur adalah Timur, dan saudara kembar itu tidak akan bertemu".

Maka mengambil contoh debat DUHAM di Dunia Islam, tanggapan dengan argumen seperti kaum *chauvinist* Timur (yang Islam), al-Burudi, wakil Saudi Arabia dalam perdebatan sebelum pengesahan DUHAM menegaskan bahwa pola budaya yang dominan di Barat seringkali bertentangan dengan pola budaya yang dominan di negara Timur. Ia juga menegaskan bahwa istilah "martabat dan hak-hak" dalam pasal pertama DUHAM bersifat subjektif karena setiap negara akan mempunyai penafsirannya sendiri.

Maka menarik bahwa pandangan Saudi Arabia itu makin dipertegas pada 15 Juni 1970, ketika pemerintah Saudi Arabia menerbitkan memorandum mengenai HAM dalam Islam, dan aplikasinya di negara tersebut. Dan isinya berbeda dengan DUHAM yang berisi formula etis, memorandum tersebut lebih banyak berisi preskripsi dan perintah yang pasti. Dan di antaranya dikemukakan persoalan larangan pernikahan antara perempuan Muslim dan laki-laki non-Muslim dan pernikahan laki-laki Muslim dengan perempuan politeis (musyrik), di mana pandangan ini bertentangan dengan pasal 16 DUHAM. Alasan memorandum itu adalah demi mempertahankan keluarga dan kehancuran. Hal kedua yang mencolok dan memorandum itu adalah larangan bagi seorang Muslim untuk pindah agama (bertentangan dengan pasal 18 DUHAM). Bolehnya pindah agama dalam HAM dianggap sebagai cara yang dapat menimbulkan kekacauan agama di muka bumi.

Maka berkaitan dengan pikiran mengenai kemanusiaan, saya menyimpulkan jika pemikiran Islam seperti ini (misalnya seperti yang dikemukakan dalam penolakan terhadap DUHAM di atas, BMR), tidak dapat diharapkan mampu memberi sumbangan kepada peradaban dunia di zaman di mana kita hidup sekarang ini. Bahkan lebih dan itu, Islam juga terancam tidak dapat ikut berbicara

mengenai peradaban mutakhir, di mana salah satunya HAM nenjadi alat ukur perkembangan sebuah peradaban.

Respon Positif Muslim atas DUHAM

Jika kita ingat bahwa kenangan pahit dan kolonialisme dan imperialisme belum terlewatkan lebih dan dua generasi (sekitar 60 tahun), maka prasangka yang keras kepada Barat, yang ikut mengahunkan hal--hal yang sebenarnya tidak murni Barat semata seperti ide tentang DUHAM dapat sedikit banyak kita pahami. Persoalannya mungkin bukanlah bagaimana menghilangkan kenangan pahit dan negatif kepada Barat akibat pengalaman kolonialisme dan imperialisme, tetapi bagaimana menyadarkan diri yang bersangkutan sendiri tentang hakikat HAM itu dengan menggali dan mengembangkan berbagai konsep yang secara potensial ada dalam sistem-sistem budaya yang berbeda-beda. Harapannya ialah, karena akhirnya manusia dan kemanusiaan itu pada hakikatnya sama dan satu, maka konsep-konsep kemanusiaan yang ada dalam berbagai sistem budaya tentu memiliki titik kesamaan antara satu dengan lainnya.

Berikut ilustrasi bagaimana sebagian para pemikir Muslim bisa menerima penuh DUHAM. Riffat Hassan, pernikir ferninis dan Pakistan misalnya menegaskan, bahwa "... Meskipun dalam kenyataannya tidak diakui secara universal, tidak dijalankan secara universal, atau tidak didesakkan pemberlakuannya secara universal, HAM tetaplah amat penting. Meskipun banyak orang tidak memahami atau mendesakkannya, hak-hak itu tetap merupakan hak-hak yang setiap manusia harus memilikinya. Hak-hak itu berakar sangat kuat dalam kemanusiaan kita, sehingga setiap penolakan atau pelanggaran atasnya merupakan penegasian atau pendegradasian atas apa yang membuat kita manusia".

Kalau kita melihat respon positif para pemikiran Muslim atas DUHAM, maka paling tidak ada dua alasan yang dikemukakan mereka. *Pertama,* penghormatan atas HAM adalah cita-cita luhur

semua agama manusia, termasuk Islam. Sementara, DUHAM adalah salah satu wujud perumusan modernnya dalam bentuk prinsip-prinsip.

Kedua, harmonisasi antara tradisi Islam dan konsep HAM modern adalah sesuatu yang niscaya, sehingga hukum Islam pra-modern yang menghambat kemungkinan itu haruslah ditafsirkan ulang. Menurut mereka bukan dalam rangka menundukkannya di bawah prinsip HAM modern, melainkan karena ada masalah di sekitarnya yang menjadikan kaum Muslim sulit merealisasikan cita-cita Islam. Mereka yang mendukung gagasan HAM menegakan bahwa hukum-hukum (Islam pra-modern) itu adalah rumusan manusia, karena itu perumusannya kembali bukan tidak saja dibolehkan, bahkan diperlukan. Dengan cara ini maka kompetensi syariat Islam yang diklaim universal dan kebal waktu *(al-Islam shalih li kulli zaman wa makan),* memang bisa dibenarkan.

Jika hal tersebut di atas itu dapat diterima, maka logikanya ialah bahwa manusia dan kemanusiaan adalah universal. Nilai-nilai dalam satu atau lain bentuk pasti ada dalam setiap bangsa di setiap zaman. Jabaran-jabaran mutakhir atau modern tentang manusia dan kemanusiaan dapat dipandang sebagai tidak lebih daripada kelanjutan logika ide-ide dasar tersebut dalam konteks kehidupan kontemporer yang semakin kompleks dan bersifat global.

Penerimaan dan kesadaran tentang HAM haruslah otentik dan sejati. Sebab nilai-nilai serupa itu dapat dihayati hanya jika dikaitkan dengan kesadaran hidup bermakna. HAM akan dapat menumbuhkan komitmen dalam jiwa para pendukungnya jika ia merupakan bagian dan hakikat kediriannya sebagai manusia. Karena itu perlu pendekatan sosial budaya dan sejarah.

Penutup

Warren Christopher, mantan Menteri Luar Negeri Amerika Serikat pada Konferensi Dunia tentang Hak-hak Asasi Manusia di Wina, Australia, 1993, mengatakan "...Kita berada pada suatu saat

yang baru. Agenda kita bagi kebebasan harus mencakup setiap pesakitan suara hati, setiap korban penyiksaan, setiap orang yang disangkal hak-hak asasi manusianya. Agenda itu harus juga mencakup gerakan-gerakan demokratis yang telah mengubah peta politik dunia kita..".

Mengakhiri tulisan ini, menarik memperhatikan refleksi dan Pangeran Sadnuddin Aga Khan, pemikir HAM dari Iran, yang mencoba merenungkan setelah lebih dan 60-tahun DUHAM, ternyata masih begitu banyak hal yang harus dikerjakan.

Seperti kita ketahui DUHAM yang disepakati bersama secara universal pada 10 Desember 1948, tujuannya adalah untuk membangun dunia yang lebih baik. Tetapi rupanya aspirasi yang telah dipadatkan dalam 30 pasal itu, pada umumnya belum terpenuhi secara maksimal. Aga Khan menyebut misalnya hak untuk hidup, untuk memperoleh tingkat kehidupan yang layak, kebebasan berpendapat, perlindungan dan penyiksaan, perlakuan yang tidk manusiawi, bahkan pembebasan dan penahanan yang sewenang-wenang, masih jauh realisasinya. Kita hampir setiap hari membaca berita tentang pelanggaran HAM di seluruh bagian dunia ini. Penilaian tentang kondisi HAM itu masih sangat memprihatinkan, terutama di negara-negara miskin. Di saat yang sama, kita juga mendapati pada negara-negara kaya suatu ketidakpedulian akan kemakmuran yang lebih besar pada semua orang, termasuk di dalamnya soal keadilan universal dan perdamaian. Belum lagi setiap tahun juga perlombaan persenjataan semakin besar, eksploitasi terhadap sumber-sumber alam semakin parah sehingga semua masalah HAM ini membuat kita bertanya: Apakah kita telah membuat sebuah standar yang tidak pernah akan tercapai pelaksanaannya? Mengapa setelah 60 tahun, kita belum juga mempunyai kemampuan meraih dunia yang penuh perdamaian, pembangunan dan keadilan. Halangan apa yang ada, sehingga tujuan tersebut belum lagi tercapai. Setelah lebih dan 60 tahun, ada kerinduan untuk menggali lebih dalam makna yang

tertulis dalam DUHAM itu, dan apa inspirasi yang kita peroleh dari sana, bagi terwujudnya dunia yang lebih baik di masa mendatang.

Keadaan kita di dunia dewasa ini, sepertinya kita hidup dalam suatu periode di mana kita telah meninggalkan masa lalu, tetapi belum sepenuhnya memahami dunia esok. Dunia macam apa yang akan ada di masa depan, kalau kita melihat kenyataan dewasa ini, dunia semakin keras dan mengarah pada peperangan, di mana 25 juta orang laki-laki dan perempuan, bahkan anak-anak telah menjadi bagian dan kerasnya peperangan, dan 100 juta yang lain, juga tenlibat dalam peperangan itu secara tidak langsung. Sementara kita juga tahu, pengeluaran anggaran militer sekarang ini, sekitar US 2 juta dollar setiap menitnya! Setelah PD II, masih ada 25 peperangan besar dan kecil, yang telah menyebabkan kematian 3 juta orang, di mana 4/5-nya adalah sipil. Sementara penggunaan senjata kimia telah begitu mengkhawatirkan, selain telah melukai banyak orang, juga telah merusak ekosistem (lingkungan). Juga jumlah pengungsi yang semakin meningkat, yang diperkirakan sekarang berjumlah 13 juta orang, dan kebanyakan dan mereka tidak mendapat perlindungan UNHCR PBB.

Sementara anak-anak adalah kelompok masyarakat yang paling menderita, mereka adalah korban pertikaian akibat perang bersenjata, kelaparan, dan bencana alam. Ketika *UN Declaration on the Rights of the Child* mengemukakan, bahwa "umat manusia berkewajiban memberikan kepada anak-anak apa yang terbaik yang dapat diberikannya," tampaknya gagal melaksanakan janji dalam deklarasi itu. Paling sedikit 30 juta anak sekarang ini hidup di jalanan, dengan meminta-minta, mencuri, melakukan pelacuran, di mana mereka tidak mempunyai rumah yang tetap dan perlindungan dan keluarga. Banyak dan mereka diperas seperti budak! Pihak berwajib bahkan melihat mereka sebagai sumber kejahatan, sehingga mereka tidak mempunyai kekuatan sama sekali keluar dan kemiskinan dan penderitaan, sebagai anak! Sementara, mereka tidak mendapatkan pendidikan, akibatnya ketika mereka dewasa, mereka

pun tidak bisa memberi kontribusi kepada negara mereka yang miskin untuk keluar Dari keterbelakangan. Sebuah dilema yang sering disebut sebagai "*the lost generation*".

Masa depan yang suram, menurut Aga Khan, juga dihadapi oleh penduduk pribumi, yang berjumlah 200-an juta. Mereka telah tinggal di daerahnya turun-temurun berabad-abad, dan kehidupan mereka lalu menjadi sangat menderita, ketika mulai ada kolonialisme di masa lalu sampai sekarang belum ada perbaikan. Pada umumnya mereka adalah petani, penggembala, dan ketika terjadi perkembangan ekonomi di kota-kota baru, setelah kemerdekaan bangsa-bangsa, mereka pindah ke kota menjadi kelompok yang paling miskin, dan seringkali dilecehkan, dan sebagai kelompok yang tidak dihormati. Aga Khan menyebut mereka paling besar kemungkinannya menjadi penganggur, paling tidak berpendidikan, dan secara tidak adil menjadi sasaran penangkapan dengan dalih terlibat tindak kriminal. Di negara maju, kelompok pribumi mi juga seringkali hidup sama dengan mereka yang miskin di negana Dunia Ketiga.

Anak-anak jalanan, kelompok pribumi yang termarjinalisasi, merekalah yang pada umumnya menjadi korban pembangunan. Pembangunan jarang sekali memberi manfaat kehidupan yang lebih baik pada mereka. Dan pembangunan juga yang bertanggungjawab terhadap kerusakan kultural sampai lingkungan, seperti hutan. Kerusakan hutan dewasa ini mencapai tingkat kehancuran yang tidak pernah terbayangkan sebelumnya. Dunia tinggal mempunyai 1/5 hutang dibandingkan abad lalu, dan dalam waktu yang tak lama, sisa hutan itu pun kan rusak juga. Akibatnya, dunia akan menambah jumlah padang pasir yang lebih luas dari Sahara, dan Kalahari di Afrika, dan Rajasthan di India, yang kerusakan-kerusakan itu jelas akan menimbulkan juga bahaya kelaparan pada umat manusia, seperti kelaparan dalam skala besar yang sekarang terjadi di Afrika.

Maka masalah kelaparan, meningkatnya persenjataan, bertambah banyaknya kelompok manusia yang rentan, seperti anak-

anak jalanan, para pengungsi, dan penduduk pribumi yang termarjinalisasi, merupakan masalah HAM paling konkret dewasa ini, menurut Aga Khan memerlukan suatu *Right to Humanitarian Assistance* (Hak Asasi Bantuan Kemanusiaan), yang diharapkan memiliki kekuatan hukum yang mengikat semua Negara, dan sekaligus yang akan mengatur tindakan-tindakan dalam situasi darurat kemanusiaan. Akhirnya Aga Khan menulis:

> "Humanisme adalah orientasi dasar kearah kepentingan dan kesejahteraan seluruh bangsa manusia. Ia menuntut bahwa apa saja yang menyimpang dan kesejahteraan manusia harus dipertahakan, terlepas dan pengaruh terhadap pertumbuhan ekonomi, kekuasaan politik, atau kesabilan suatu tatanan. Abstraksi-abstraksi seperti pertumbuhan, stabilitas nasional dan peraturan, bukan tujuan pada dirinya sendiri, akan tetapi hanya memiliki nilai jika Ia dapat menciptakkan kesejahteraan rakyat yang Iebih besar?"

DAFTAR ISI

PENGANTAR EDITOR iii

PENGANTAR WACANA
Relasi Islam dan HAM: Universalisme (Normativisme) dan Relativisme (Partikularisme)
Budhy Munawar-Rachman vii

BAB I. AGAMA DAN MASYARAKAT

Islam dan HAM: Penegakan HAM di Indonesia dan Problematikanya
Masykuri Abdillah 3

Menuju Masyarakat Berwawasan HAM: Berbasis Lokal, Bervisi Internasional
Martino Sardi 31

HAM: Teori Diskursus dan Agama
Otto Gusti Madung 55

Pendekatan Memahami HAM dalam Studi Islam
Deni K. Yusup 75

BAB II. TEKS AGAMA DAN TAFSIR

Argumen Islam Untuk Kebebasan Beragama
Aksin Wijaya 95

La Ikraha fi ad-Din:
Hak dan Kebebasan Beragama yang Selalu Diperdebatkan
Zakiyuddin Baidhawy 123

Merumuskan Teologi Rekonsiliasi: Ke Arah Resolusi Konflik dan Pelanggaran HAM Berat Masa Lalu dalam Perspektif Islam
Ahmad Shidqi 147

BAB III. NEGARA DAN HUKUM

Heresi di Indonesia: Respon Front Pembela Islam dan Muhammadiyah terhadap Gerakan Ahmadiyah
Andri Rosadi 171

Negara, Multikulturalisme, dan Hak-hak Minoritas: Kasus Kekerasan terhadap Ahmadiyah
Ilham Mundzir 189

Agama Sebagai Kekuatan Advokasi Penegakkan HAM: Kasus Konflik Tanah di Kebumen Selatan
Laila Kholid Alfirdaus 207

BAB IV. SOSIAL BUDAYA

Perempuan dalam Pasungan: Sunat Perempuan di Madura dan Ritual Sifon di Nusa Tenggara Timur
M. Imam Zamroni 235

Adakah Ruang Bagi Hak Perempuan dalam Pernikahan Beda Agama?
Subhani Kusuma Dewi 261

TENTANG PENULIS 281

Bab I

AGAMA

Islam dan HAM: Penegakan HAM di Indonesia dan Problematikanya

Masykuri Abdillah

Pendahuluan

Pada saat ini HAM dan demokrasi menjadi isu penting dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Bahkan kini perlindungan HAM merupakan prasyarat bagi kerjasama internasional. HAM dan demokrasi adalah dua hal yang saling terkait satu sama lain. Demokrasi tidak bisa tumbuh tanpa adanya HAM; dan begitupun sebaliknya, HAM pada umumnya tidak sepenuhnya terlindungi tanpa adanya demokrasi. Suatu negara yang mengabaikan HAM dapat dipastikan menjadi sasaran kritik oleh dunia internasional, dan akhirnya akan terasing dari pergaulan internasional. HAM yang pada dasarnya bersifat moral dan apolitis ini menjadi hal yang penting sekali lagi setelah Perang Dunia II dengan lahirnya *Universal Declaration of Human Rights* (Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia atau DUHAM), pada tanggal 10 Desember 1948, yang didukung oleh sebagian besar anggota Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB). Hanya saja, pelaksanaan HAM di berbagai negara kini masih mengalami banyak hambatan, termasuk di negara-negara Muslim.

Ada sejumlah faktor yang melatarbelakangi munculnya hambatan tersebut, baik karena alasan doktrin keagamaan maupun karena tidak adanya *political will* dari pemerintah. Sejumlah pengamat bahkan menganggap adanya ketidaksesuaian atau pertentangan antara ajaran Islam dengan HAM. Namun pendapat ini dibantah oleh para ulama dan intelektual Muslim yang mengklaim kompatibilitas antara ajaran Islam dengan HAM, walaupun mereka juga manyadari adanya hal-hal yang berbeda antara konsep HAM universal yang *notabene* berasal dari peradaban Barat dan konsep HAM menurut Islam. Yang jelas, memang masih banyak pemerintah di negara-negara Muslim yang belum sepenuhnya menghormati dan melindungi HAM, terutama tentang kebebasan, karena kecenderungan politik mereka yang otoriter yang menganggap bahwa pelaksanaan HAM sepenuhnya akan mengancam kelangsungan kekuasaan mereka.

Sebagai salah satu negara Muslim, Indonesia telah berkomitmen untuk melindungi HAM sejak awal kemerdekaan, sebagaimana ditunjukkan oleh UUD 1945. Hanya saja, pelaksanaannya sangat bervariasi tergantung itikad baik dari pemerintah, sehingga pelaksanaan itu tidak sama antara satu periode dengan periode lainnya. Di era Reformasi (1998-sekarang) komitmen ini jauh lebih kuat dari pada periode sebelumnya, yang ditunjukkan oleh kebijakan-kebijakan negara yang pro HAM. Meski demikian, kadang-kadang masih ada perdebatan mengenai konsep HAM, terutama terkait dengan penyesuaian hak-hak dalam budaya Indonesia sendiri serta adanya sejumlah masalah dan hambatan dalam pelaksanaannya. Tulisan ini akan mendeskripsikan dan menganalisis konsep HAM dalam Islam serta pelaksanaannya di Indonesia dengan problematika dan hambatannya.

Sejarah dan Pengertian HAM

HAM pada hakekatnya merupakan hak moral dan bukan hak politik. Oleh karenanya, seseorang bisa hidup meski tanpa adanya

organisasi politik, seperti yang terjadi pada komunitas nomaden dan pemburu[1], yang sampai kini masih bisa dijumpai di sejumlah tempat yang terisolasi. Terdapat berbagai definisi tentang HAM ini, salah satu di antaranya adalah definisi yang kemukakan oleh A.J.M. Milne, yakni:

> gagasan bahwa ada hak-hak tertentu yang, apakah diakui atau tidak, menjadi milik seluruh umat manusia sepanjang waktu dan di semua tempat. Ini adalah hak-hak yang mereka miliki hanya dalam sifat mereka menjadi manusia, terlepas dari kebangsaan, agama, seks, status sosial, jabatan, kekayaan, atau perbedaan karakteristik etnis, kultur atau sosial lainnya.[2]

Secara historis, gagasan tentang HAM ini berasal dari gagasan tentang hak-hak alamiah (*natural rights*) yang kerap dihubungkan dengan konsep hukum alam (*natural law*), sebagaimana yang dikemukakan oleh John Lock (1632-1705).[3] Sedangkan hukum alam ini digali dari filosofi tentang kebutuhan dasar (*basic needs*) manusia. Dalam bentuknya yang lebih konkrit seperti sekarang, HAM ini bermula sejak dicantumkan dalam *Declaration of Independence* Amerika Serikat pada tahun 1776: "*... that all men are created equal, that they are endowed by their Creator by certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and pursuit of Happiness...*". Hak-hak ini juga dinyatakan dalam Deklarasi Hak-Hak Manusia dan Warganegara (*Declaration des Droits de l'Homme at du Citoyen*) Perancis pada tahun 1789, dengan slogannya yang populer pada waktu itu, yakni: *liberté* (kebebasan), *egalité* (persamaan) dan *fraternité* (persaudaraan).

Sejak lahirnya DUHAM, konsep HAM kemudian berkembang, tidak hanya berkaitan dengan hak-hak sipil secara tradisional, tetapi juga dengan hak-hak ekonomi dan sosial. Memang

---

[1] A.J.M. Milne, *Human Rights and Human Diversity,* (Houndmills, Basingstoke, Hamsphire dan London : Macmillan, 1986), hlm. 154.

[2] *Ibid.*, hlm. 1.

[3] Norman P.Barry, *An Introduction to Modern Political Theory* (New York: St. Martin's Press, 1981), hlm. 182-183.

gagasan HAM pada waktu itu muncul sebagai penolakan campur tangan terhadap kepentingan individu, terutama yang dilakukan oleh negara, yang kini dikenal dengan istilah *negative rights*. Namun dalam perkembangannya, ia juga diinterpretasikan sebagai pemberi legitimasi kepada pemerintah untuk mencukupi kebutuhan-kebutuhan rakyat, yang kini dikenal dengan istilah *positive rights*. PBB menyetujui pengembangan konsep HAM ini, dengan lahirnya tiga instrumen HAM, yakni *International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights*; *International Covenant in Civil and Political Rights*; dan *Optional Protocol to the International Covenant on Civil and Political Rights* pada tahun 1966.

Namun demikian, pengembangan konsep HAM tersebut mengundang kontroversi, terutama antara negara-negara liberal dengan negara-negara sosialis. Negara liberal memberikan prioritas kepada hak-hak sipil dan politik berdasarkan prinsip "individualisme", sedangkan negara sosialis atau komunis memberikan prioritas kepada hak-hak ekonomi dan social berdasarkan prinsip "kolektivisme". Konsep universal HAM ini kemudian juga diterjemahkan lagi oleh beberapa negara dunia ketiga (negara-negara berkembang), dengan maksud untuk menyesuaikan konsep HAM sesuai dengan kondisi dan budaya lokal atau regional. Oleh karena itu, dapat dilihat munculnya beberapa deklarasi hak-hak asasi manusia yang berifat regional, seperti *Convention for the Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms* pada tahun 1950 yang didukung oleh negara-negara Eropa, dan *African Charter of Human and People's Rights* pada tahun 1981. Dalam hal ini, Asia adalah satu-satunya wilayah yang belum memiliki piagam HAM yang bersifat regional. Hanya pada tahun 1993, pemerintah negara-negara di Asia menandatangani *The Bangkok Declaration* yang menegaskan komitmen mereka kepada prinsip-prinsip yang terdapat dalam piagam PBB dan DUHAM. Deklarasi ini dipersiapkan untuk Konferensi Dunia tentang hak-hak asasi manusia pada bulan Juni 1993 di Wina.

Pada pertengahan tahun 1980-an negara dunia ketiga mengeluarkan deklarasi hak untuk perdamaian dan pembangunan, yakni *Declaration on the Rights of Peoples to Peace* (1984) dan *Declaration on the Rights to Development* (1986). Di samping itu, perbedaan juga dimaksudkan untuk menyesuaikan konsep HAM dengan karakteristik sosial budaya suatu masyarakat di negara-negara berkembang, termasuk di dunia Islam.

Pada 18 November 2012 lalu negara-negara anggota ASEAN menandatangi *ASEAN Human Rights Declaration* di Pnom Phen, Kamboja. Kedua deklarasi di atas diakomodasi dalam deklarasi ASEAN ini, yakni *rights to development* (hak untuk pembangunan, pasal 35, 36 dan 37) dan *rights to peace* (hak untuk perdamaian, pasal 38). Deklarasi yang sebenarnya mengacu kepada DUHAM ini menegaskan tentang pelaksanaannya untuk mempertimbangkan konteks regional dan nasional masing-masing negara dengan melihat latar belakang perbedaan latar politik, ekonomi, hukum, sosial, budaya, sejarah dan agama (pasal 7). Di samping itu, ekspresi kebebasan juga perlu memperhatikan keamanan nasional, ketertiban dan kesejahteraan umum serta kesehatan dan moralitas publik (pasal 8). Walaupun sebagian pihak mengkritiknya karena dikhawatirkan akan dimanfaatkan oleh pemerintah yang otoriter, deklarasi ini tetap merupakan langkah maju, karena pada saat ini masih ada pemerintah di beberapa negara ASEAN yang belum cukup kuat memiliki *political will* untuk menegakkan dan melindungi HAM. Bahkan di sejumlah negara anggota ASEAN yang sudah lebih maju dalam penegakan HAM seperti Indonesia, pihak yang mendukung rumusan tersebut lebih besar dibandingkan dengan pihak yang mengkritiknya.

Memang pemerintah dan masyarakat di negara-negara berkembang pada umumnya tidak mau membawa masyarakatnya ke dalam kedua bentuk di atas, melainkan dengan karakteristik lain yang diangkat dari budaya setempat dan doktrin filosofinya, seperti

komunalisme.[4] Hanya saja, di balik alasan penyesuaian karakteristik budaya lokal ini kadang-kadang upaya penyesuaian HAM dimaksudkan untuk melegitimasi sistem politik otoriter yang diterapkan oleh suatu pemerintah tertentu, atau bahkan untuk melanggengkan kekuasaannya. Misalnya dengan alasan tidak sesuai dengan budaya masyarakatnya, suatu pemerintah membatasi kebebasan pers, kebebasan warganya dalam mengekspresikan pendapatnya atau pilihannya, dan sebagainya.

Pemahaman HAM dalam Masyarakat Islam

Berbeda dengan istilah dan sistem demokrasi yang sampai kini masih diperdebatkan di antara ulama serta intelektual dan aktivis Muslim, mereka setuju dengan istilah HAM ini, meskipun konsep yang mereka kemukakan tidak sepenuhnya sama dengan konsep liberal. Penerimaan ini disebabkan karena esensi dari HAM ini sudah diakui oleh Islam sejak masa permulaan sejarahnya. Di dalam al-Quran dan hadits disebutkan bahwa manusia dijadikan sebagai khalifah Allah di atas bumi, yang dikaruniai kemuliaan dan martabat yang harus dihormati dan dilindungi. Di antara ayat al-Quran yang menunjukkan hal ini adalah Q.S. Al-Isra': 70, yakni "Dan sesungguhnya telah Kami muliakan anak-anak Adam ...". Hal ini mengandung pengertian bahwa manusia secara fitrah (alamiah) memiliki kemulian (*karamah*) dan oleh karenanya kemulian ini harus dilindungi. Di antara hadits yang menunjukkan persamaan umat manusia dan penghormatan martabat mereka adalah "Manusia pada dasarnya adalah sama dan sederajat bagaikan gigi-gigi sisir, tidak ada keistimewaan bagi orang Arab atas orang non-Arab kecuali karena ketakwaannya".[5]

---

[4] Adamantia Pollis, "Human Rights", dalam Mary Hawkesworth dan Maurice Kogan (ed.), *Encyclopedia of Government and Politics*, Vol. 2 (London dan New York : Routledge, 1992), hlm. 1332-1335.

[5] Hadits tersebut dilanjutkan dengan ucapan Nabi: "Wahai manusia, sungguh, darahmu, hartamu dan kehormatan (martabat) mu adalah suci, terhormat". Hadits

Memang benar bahwa istilah HAM ini serta perumusannya mulai populer dalam masyarakat Islam baru awal abad ini, karena ajaran-ajaran agama itu pada umumnya lebih menekankan kewajiban dari pada hak. Hak-hak seseorang itu akan terwujud jika ia memenuhi kewajiban-kewajibannya. Dalam bahasa Arab sendiri terdapat kata *haqq* yang dapat diterjemahkan secara persis sebagai hak (*rights*), sedangkan HAM disebut *huquq al-insan*".[6] Oleh karenanya, para ulama dan intelektual Muslim, terutama sejak dikeluarkannya deklarasi HAM oleh PBB tahun 1948, pun banyak yang membahas tentang HAM dalam Islam. Di antara ulama yang mendukung dan mempromosikan HAM adalah Abul A'la Maududi, yang menulis sebuah buku berjudul *Human Rights in Islam*. Ia pun menjelaskan bahwa dalam pandangan Islam, HAM merupakan pemberian Allah, dan oleh karena itu, tak seorang pun dan tak ada satu lembaga pun yang dapat menarik hak-hak ini. Hak-hak ini bahkan merupakan bagian integral dari keimanan. Semua orang dan semua pemerintah yang mengklaim diri mereka sebagai Muslim harus menerima, mengakui dan melaksanakan hak-hak ini.[7] Maududi kemudian menguraikan HAM ini dengan argumentasi dalil-dalil al-Qur'an dan hadits serta praktek HAM dalam sejarah Islam dan perbandingannya dengan sejarah Barat. Hak-hak itu meliputi: hak untuk hidup, hak memperoleh keamanan dalam hidup, penghormatan terhadap kesucian wanita, hak untuk memperolah standar hidup yang dasar, hak memperoleh kebebasan,

---

lain tentang HAM ini adalah Umar bin Khattab kepada Amr ibn Ash, gubernur Mesir yang memperlakukan seorang warganya dengan kasar, "Mengapa kamu memperlakukan rakyatmu seperti budak, padahal mereka dilahirkan oleh ibunya sebagai manusia yang merdeka".

[6] Dalam bahasa Arab, sebenarnya kata *haqq* tidak hanya berarti hak, tetapi berarti juga kebenaran, kenyataan yang sebenarnya, kewajiban, atau hak dan kewajiban. Namun dalam istilah *huquq al-insan*, hak diartikan sebagai hak.

[7] Abul A'la Mawdudi, *Human Rights in Islam* (Leicester : The Islamic Foundation, 1976), hlm.15-16.

hak memperoleh keadilan, persamaan manusia dan hak untuk bekerja sama atau sebaliknya.[8]

Di samping hak-hak sipil tersebut, Maududi juga menguraikan tentang hak-hak warga negara (hak-hak politik) di suatu negara Islam. Hak-hak politik ini meliputi: hak untuk memperoleh keamanan bagi jiwa dan harta, memperoleh perlindungan kehormatan, memperoleh kesucian dan keamanan kehidupan pribadi, memperoleh kebebasan perorangan, hak untuk protes terhadap kezaliman, kebebasan untuk menyatakan pendapat, kebebasan berserikat, kebebasan untuk menyatakan isi hati nurani dan keyakinan, perlindungan terhadap agama, perlindungan terhadap pemenjaraan yang sewenang-wenang, hak memperoleh kebutuhan dasar dalam hidup, persamaan di muka hukum, penguasa tidak di atas hukum, hak untuk menghindari kesalahan dan hak untuk ikut serta dalam urusan kenegaraan.[9]

Dalam persepektif Islam, HAM itu akan lebih mudah dijelaskan melalui konsep *maqashid asy-syari'ah* (tujuan syari'ah), yang sudah dirumuskan oleh para ulama masa lalu. Tujuan syari'ah (*maqashid asy-syari'ah*) ini adalah untuk mewujudkan kemaslahatan (*mashlahah*) umat manusia dengan cara melindungi dan mewujudkan dan melindungi hal-hal yang menjadi keniscayaan (*dharuriyyah*) mereka, serta memenuhi hal-hal yang menjadi kebutuhan (*hajjiyyah*) dan hiasan (*tahsiniyyah*) mereka".[10] HAM ini merupakan aktualisasi dari konsep *dharuriyyat* (keniscayaan, *necessities*). Oleh karena itu, Muhammad 'Imarah menulis sebuah buku berjudul: *Al-Islam wa Huquq al-Insan: Dharurat la Huquq* (*Islam dan Hak-Hak Asasi Manusia: Keniscayaan bukan Hak*). Bukan berarti bahwa ia menolak HAM, melainkan untuk

[8] Lihat *ibid.*, hlm. 17-22.

[9] Lihat *Ibid.*, hlm. 23-34.

[10] 'Abd al-Wahhab Khallaf, *'Ilm Ushul Fiqh* (Kuwait : Dar al-Qalam, cet. 12, 1978), hlm. 199.

menunjukkan bahwa HAM sudah dikenal Islam sejak awal, dan bahkan bukan hanya sekedar hak, melainkan suatu keniscayaan yang wajib diwujudkan.[11]

Teori *maqashid asy-syari'ah* tersebut mencakup perlindungan terhadap lima hal (*al-dharuriyyat al-khamsah*), yakni: (1) perlindungan terhadap agama (*hifzh ad-din*), yang mengandung pengertian juga hak beragama, (2) perlindungan terhadap jiwa (*hifzh an-nafs*), yang mengandung pengertian juga hak untuk hidup dan memperoleh keamanan, (3) perlindungan terhadap akal (*hifzh al-'aql*), yang mengandung pengertian juga hak untuk memperoleh pendidikan, (4) perlindungan terhadap harta (*hifzh al-mal*), yang mengandung pengertian juga hak untuk memiliki harta, bekerja dan hidup layak, (5) perlindungan terhadap keturunan (*hifzh an-nasl*), yang mengandung pengertian juga hak untuk melakukan pernikahan dan mendapatkan keturunan. Sebagian ulama menyebutkan perlindungan terhadap kehormatan (*hifzh al-'irdh*) sebagai ganti *hifzh an-nasl*, yang mengandung pengertian hak untuk memiliki harga diri dan menjaga dan melindungi kehormatan dirinya.

Eksistensi kemuliaan manusia (*karamah insaniyyah*) akan terwujud dengan perlindungan terhadap lima hal diatas. Tujuan syari'ah (*maqashid asy-syari'ah*) tersebut diperkuat dengan prinsip-prinsip hukum Islam yang meliputi '*adl* (keadilan), *rahmah* (kasih sayang), dan *hikmah* (kebijaksanaan) baik dalam hubungan dengan Allah, dengan sesama manusia maupun dengan alam.[12] Para ulama dan intelektual Muslim kemudian mengembangkan konsep tersebut dengan berbagai hak sebagaimana yang terdapat dalam Deklarasi

---

[11] Menurut Muhammad 'Imarah, makanan, pakaian, tempat tinggal, keamanan, kebebasan dalam berfikir, berkeyakina dan berekspresi, pendidikan dan berserikat, serta kontrol terhadap pemerintahan dan pejabat publik dan sebagainya, menurut Islam, tidak hanya merupakan hak, tetapi juga merupakan keniscayaan dan kewajiban. Lihat Muhammad 'Imarah *Al-Islam wa Huquq al-Insan: Dharurat la> Huquq* (Demascus: Dar al-Salam, 2004), hlm. 15.

[12] Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *I'lam al-Muwaqqi'in* (Beirut: Dar al-Kutub al-"ilmiyyah, 1991), hlm. 11.

HAM tersebut, terutama: (1) hak untuk hidup, (2) hak kebebasan beragama, (3) hak kebebasan berpikir dan berbicara, (4) hak memperoleh pendidikan, (5) hak untuk bekerja dan memiliki harta kekayaan, 5) hak untuk bekerja, dan 6) hak untuk memilih tempat tinggal sendiri.

Hanya saja, beberapa pengamat, Islamolog dan bahkan banyak intelektual Muslim sendiri melihat adanya perbedaan atau pertentangan antara Islam dan prinsip-prinsip HAM dalam hal-hal tertentu. Sebagian ulama dan intelektual Muslim menjelaskan HAM dalam Islam dengan cara *apologetik*, dengan menyatakan bahwa Islam merupakan sistem yang paling sempurna, sehingga jika ada perbedaan atau pertentangan antara HAM dan ajaran Islam, maka HAM itu harus ditolak. Memang ada di antara intelektual Muslim yang menganjurkan perlunya reinterpretasi secara bebas terhadap teks-teks Al-Qur'an dan Hadits serta hasil ijtihad ulama klasik yang tidak sesuai dengan prinsip-prinsip HAM, walaupun teks-teks itu bersifat absolut (*qath'i*). Namun pendapat yang sangat bebas (liberal) ini ditolak oleh para ulama dan sebagian besar intelektual Muslim.

Berbeda dengan kedua pendapat di atas, cukup banyak intelektual Muslim mencoba melihat persoalan HAM dalam Islam secara lebih kritis, walaupun tetap konsisten menggunakan metodologi standar yang telah disepakati oleh para ulama. Mereka pun berusaha untuk melakukan harmonisasi antara Islam dan HAM dengan menjelaskan persoalan tersebut serasional mungkin dan melakukan reinterpretasi terhadap hal-hal yang secara lahiriah bertentangan dengan melakukan reinterpretasi dalil-dalil itu secara filosofis dan sosiologis. Di antara hal-hal yang dinilai tidak kompatibel antara ajaran Islam dan HAM adalah terkait dengan batas-batas kebebasan dan ketidaksamaan antara Muslim dan non-Muslim serta antara pria dan wanita. Dalam pasal 1 DUHAM disebutkan: "Semua orang dilahirkan merdeka dan mempunyai martabat dan hak yang sama", tetapi di dalam Islam terdapat batasan-batasan yang lebih besar dalam mengekspresikan kebebasan

ini. Sebagai sebuah agama yang berarti juga panduan yang mengikat, Islam tentu saja memberikan batasan-batasan yang lebih besar terhadap kebebasan dari pada HAM universal.[13] Di samping itu, di dalam Islam terdapat ketidaksamaan tertentu antara Muslim dengan non-Muslim dan antara pria dan wanita,[14] suatu kondisi yang dinilai tidak sesuai dengan salah satu prinsip HAM yang menyatakan persamaan manusia. Ketidaksesuaian antara doktrin Islam dan HAM "universal" ini hanya terdapat dalam beberapa hal saja, yakni terkait dengan batas-batas kebebasan serta ketidaksamaan antara Muslim dan Muslim dan juga antara pria dan wanita.

Kebebasan mengandung pengertian, bahwa "seorang dalam batas-batas tertentu dapat melakukan atau meninggalkan apa yang ia inginkan. Batas-batas ini mungkin bersifat biologis atau hukum positif".[15] Sedangkan kebebasan beragama diartikan sebagai sebuah gagasan yang mempromosikan kebebasan individu atau kolektif untuk mengekspresikan agama mereka dan kepercayaan dalam pengajaran dan praktek, baik dalam kehidupan pribadi maupun publik. Kebebasan ini juga umumnya mengakui kebebasan untuk mengubah atau memeluk suatu agama atau tidak mengikuti agama

---

[13] Pembatasan tersebut sesuai dengan Hadits: *"*Sesungguhnya Allah telah mewajibkan beberapa kewajiban, maka janganlah kamu sia-siakan kewajiban itu; dan Allah telah memberikan beberapa larangan, maka jangan kamu langgar larangan itu; dan Allah telah mengharamkan sesuatu, maka jangan kamu pertengkarkan dia; dan Allah telah mendiamkan beberapa hal sebagai tanda kasihnya kepada kamu, Dia tidak lupa, maka jangan kamu perbincangkan dia.*"* (H.R. Al-Daraquthni).

[14] Lihat, antara lain, John L. Esposito dan James P. Piscatori, "Democratization and Islam", dalam *Middle East Journal*, Vol. 45, No. 3, 1991, hlm. 428; dan Abdullah Ahmad An-Naim, *Nahw Tathwir al-Tasyri' al-Islami* (Kairo: Sina li Al-Nasyr, 1994), hlm. 222-224. Di samping tentang persoalan kedudukan non-Muslim dan wanita, An-Naim juga menyebutkan persoalan perbudakan yang yang secara literal dibenarkan oleh Syari'ah. Lihat *ibid.*, hlm. 218-222. Munawir Sjadzali juga menyebutkan ketiga persoalan ini. Lihat, Munawir Sjadzali, "Reaktualisasi Ajaran Islam", dalam Iqbal Abdurrauf Saimima (ed.), *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988), hlm. 4 dan 9; dan *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran* (Jakarta: UI-Press, 1990), hlm. 178.

[15] Werner Becker, *Die Fretheit, die wer weinem* (Munchen-Zurich: R. Riper & Co., Verlag, edisi ke-2, 1982), hlm. 111.

apapun. Dalam hal kebebasan beragama yang merupakan kebebasan yang paling fundamental, Q.S. al-Baqarah: 256 secara jelas menyebutkan adanya kebebasan ini, yakni "Tidak ada paksaan dalam agama". Memang fiqh klasik mengenakan hukuman mati terhadap orang yang keluar dari Islam (murtad), suatu hal yang tidak boleh terjadi dalam HAM. Di samping itu, Islam menyuruh umatnya untuk menolak pihak-pihak yang melakukan penyimpangan secara mendasar dari ajaran-ajaran Islam, suatu hal yang juga tidak dibenarkan menurut HAM universal.

Upaya-upaya harmonisasi ajaran Islam dengan HAM dalam persoalan *riddah* (keluar dari Islam) dilakukan dengan melakukan reinterpretasi dalil-dalil yang menunjukkan adanya hukuman mati terhadap pelakunya, yakni hadits "Barangsiapa merubah agamanya, maka bunuhlah". Meski hadits ini merupakan hadist *ahad* yang *shahih*, tetapi sanad *hadits 'amali* yang menyatakan bahwa Nabi melaksanakan hukum mati terhadap orang yang murtad adalah lemah (*dha'if*),[16] sementara ayat-ayat al-Quran yang mengungkapkan persoalan *riddah* ini tak satu pun memberikan hukuman di dunia terhadap orang murtad.[17] Dengan demikian, dasar hukum tentang hukuman *riddah* ini tidak *qath'i* (menunjukkan arti pasti atau absolut), dan oleh karenanya, pada saat ini perlu ditafsirkan kembali, dengan memberikan kebebasan kepada seseorang untuk memeluk Islam atau meninggalkannya tanpa hukuman. Menurut Mahmud Syaltut, hukuman *hudud* (mati) tidak bisa ditetapkan

[16] As-Sayyid Sabiq, *Fiqh As-Sunnah,* Jilid II (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1987), h. 408-409. Namun seperti sebagian besar ulama pada masa lalu, dia juga setuju dengan hukum mati ini.

[17] Hukuman bagi orang murtad akan diberikan nanti di hari kiamat, sebagaimana dikatakan.dalam Al-Qur'an (2: 217): "Barang siapa di antara kamu *murtad* dan agamanya, lalu dia mati dalam kekafiran, maka mereka itulah yang sia-sia amalnya di dunia dan di akhirat, Dan mereka itulah penghuni nereka, mereka kekal di dalamnya"; dan Al-Qur'an (4: 137): "Sesungguhnya orang-orang yang beriman lalu kafir, kemudian beriman (pula) kemudian kafir lagi, dan kemudian sertambah kekafirannya, maka sekali-kali Allah tidak akan memberi ampunan kepada mereka, dan tidak (pula) menunjukkan mereka kepada jalan yang lurus."

dengan hadits *ahad*, sedangkan kekafiran itu sendiri juga tidak menjadi penyebab diperbolehkan memerangi non-Muslim, melainkan sikap mereka memerangi orang-orang Muslim yang dapat memperbolehkan memerangi mereka.[18] Para ulama klasik memberikan hukuman mati kepada seorang yang murtad sebenarnya tidak terlepas dari realitas sosiologis dan politis pada waktu itu, dimana hubungan antar kelompok masyarakat didasarkan pada hubungan konflik. Ketika seseorang keluar dari suatu komunitas (agama) dan bergabung dengan komunitas (agama) lain, maka ia akan menjadi musuh bagi komunitas awalnya. Hal ini tidak terjadi pada saat ini, dimana hubungan antar kelompok didasarkan pada perdamaian yang dikontrol oleh masing-masing negara dan hukum Internasional.[19]

Mengenai ketidaksamaan kedudukan non-Muslim dengan Muslim tercermin dalam ilmu fiqh klasik yang membagi warga negara menjadi muslim dan non-Muslim. Kemudian non-Muslim ini dibedakan menjadi: *dzimmî* (non-Muslim yang mendapatkan perlindungan), *harbî* (non-Muslim yang menjadi warga wilayah non-Muslim) dan *musta'min* (*harbî* yang mendapatkan perlindungan sementara di wilayah Muslim). *Dzimmî* dan *musta'min* ini berkewajiban membayar pajak, dengan imbalan mereka berhak memilki kebebasan beragama serta keamanan jiwa dan hartanya. Tetapi mereka tidak memiliki hak sepenuhnya seperti yang dimiliki oleh Muslim, terutama hak untuk ikut serta dalam pertahanan negara dan agama, serta hak memegang jabatan tertentu dalam organisasi negara, yakni sebagai kepala negara (*imâm*) dan sebagai

[18] Mahmud Syaltut, *Al-Islam 'Aqidah wa Syari'ah* (Kairo: Dar al-Qalam, 1966), hlm. 289. Di antara intelektual yang tidak setuju dengan hukuman mati dan menjelaskannya secara lebih detail adalah Fazlurrahman. Lihat artikelnya, "Non-Muslim Minority on an Islamic State", dalam *Journal Institute of Muslim Minority Affairs,* Vol. 7 No. 1, 1986, p. 16.

[19] *Ibid*, hlm. 461.

menteri yang memiliki wewenang penuh (*wazir at-tafwidh*).[20] Pada saat ini para ulama tidak lagi mengklasifikasikan warganegara yang demikian ini, karena kondisi sosial politik sudah berbeda dengan kondisi pada saat itu. Warganegara merupakan satu kesatuan bangsa yang telah melakukan kesepakatan atau perjanjian (*mu'ahadah*) untuk membangun sebuah negara yang terdiri atas berbagai kelompok masyarakat.

Sedangkan tentang kedudukan wanita, dalam al-Qur'an terdapat tiga ketentuan yang secara lahirnya terlihat ketidaksamaan kedudukan antara wanita denga pria, yakni tentang hukum kewarisan (al-Nisa': 11) dan kesaksian (al-Baqarah: 282) yang menunjukkan perbandingan antara laki-laki dan perempuan 2:1, dan tentang poligami (al-Nisa: 3) yang menunjukkan perbandingan 4:1. Pada umumnya ulama dan intelektual Muslim tetap mempertahankan ketentuan-ketentuan tersebut karena dalil-dalinya bersifat absolut (*qath'i*). Memang tidak mudah menjelaskan tentang perbedaan ini secara rasional dan dalam persepktif HAM. Di antara mereka kemudian menyadari bahwa ketidaksamaan itu mengandung hikmah yang belum diketahui oleh manusia.[21] Yang bisa dilakakukan dalam konteks kesataraan kedudukan antara wanita dan pria ini hanyalah upaya-upaya menghilangkan ketidaksamaan atau diskriminasi yang disebabkan oleh faktor-faktor sosiologis, seperti kesempatan memperoleh pendidikan dan pekerjaan serta kesempatan memegang jabatan dalam masyarakat dan negara.

Letak persoalan dasarnya sebenarnya perbedaan filosofi dan budaya antara negara-negara Barat yang sekular sebagai acuan utama

---

[20] Lihat Abu Ya'la al-Farra', *Al-Ahkam as-Sulthaniyyah*, (Mesir: Mustafa al-Babi al-Halabi), hlm. 16.

[21] Memang ada beberapa intelektual Muslim yang mengajukan reinterpretasi ayat-ayat tersebut, yang berarti merubah ketentuan tersebut, namun sejauh ini re-interpretasi mereka itu tidak atau belum dapat diterima oleh mayoritas ulama dan umat Islam.

dalam pelaksanaan HAM dengan negara-negara Muslim yang tidak bisa melepaskan aspek agama (syari'ah). Untuk menunjukkan, bahwa Islam juga sangat menghargai HAM sekaligus menyusun suatu rumusan yang sejalan dengan Syari'ah, pada tahun 1990 negara-negara Muslim yang tergabung dalam Organisasi Konferensi Islam mengeluarkan *Cairo Declartion of Human Rights in Islam*. Deklarasi terbaru dapat disetujui oleh semua anggoatanya setalah 13 tahun terjadi perdebatan di antara mereka. Deklarasi tersebut terdiri dari 25 pasal, yang mencakup hak-hak individu, sosial, ekonomi dan politik. Semua hak dan kebebasan yang terdapat dalam deklarasi ini tunduk kepada Syari'ah (pasal 25). Hak-hak sipil dan politik terdiri dari, misalnya, hak memperoleh persamaan martabat manusia serta kewajiban dan tanggung jawab kemanusiaan (pasal 1), hak memperoleh persamaan dalam hukum (pasal 19), hak untuk hidup yang merupakan pemberian Tuhan (pasal 2), dan hak untuk mengemukakan pendapat secara bebas sejauh tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip Syari'ah (pasal 22). Hak-hak sosial dan ekonomi terdiri dari, misalnya, hak untuk memperoleh pendidikan (pasal 9), hak untuk bekerja (pasal 13), hak untuk memiliki harta (pasal 15), hak untuk memperoleh kehidupan yang layak (pasal 17), hak untuk hidup dalam keamanan untuk diri seseorang, agamanya, tanggungannya, kehormatannya dan hartanya (pasal 18), dsb. Dalam bidang sosial dan ekonomi, deklarasi ini memuat banyak hak-hak yang fundamental, tetapi dalam bidang politik, ia belum mencakup semua hak yang fundamental, seperti hak untuk berserikat. Hal ini barangkali disebabkan, karena banyak negera Muslim yang menandatangani deklarasi ini belum sepenuhnya memberikan hak-hak politik kepada warganya.

Dengan demikian, di samping karena perbedaan filosofis antara Barat dengan Islam, persoalan itu juga disebabkan karena faktor kemauan politik (*political will*) dari suatu pemerintah di negara Muslim. Banyak negara Muslim telah berupaya melakukan penyesuaian praktik HAM yang dimaksudkan agar sesuai dengan

budaya masyarakatnya. Namun dalam kenyataannya, penyesuaian ini lebih banyak dimaksudkan untuk menjustifikasi sistem politik yang dipromosikan oleh pemerintah negara itu, bukan untuk mendekatkan konsep HAM ini kepada doktrin Islam. Bahkan ada juga alasan untuk menyesuaikan dengan konsep Islam, tetapi di balik itu, penyesuaian itu dimaksudkan untuk menjustifikasi sistem politiknya dan melanggengkan kekuasaannya. Di sisi lain, pelaksanaan HAM di negara-negara Muslim yang belum sesuai dengan Islam serta adanya standar ganda (*double standard*) negara-negara Barat dalam beberapa kasus pelaksanaan HAM, mengundang munculnya gerakan fundamentalisme di beberapa negara Muslim. Gerakan ini bahkan sering bersifat eksklusif dan menolak semua peradaban Barat, termasuk sistem demokrasi dan HAM, sehingga mengesankan adanya konflik antara Islam dan Barat. Dan kondisi ini masih diperburuk dengan klaim sebagian besar masyarakat Barat, bahwa peradaban merekalah yang paling unggul; dan oleh karena, itu harus disebarluaskan ke seluruh dunia, tanpa menyadari bahwa masyarakat lainnya sebenarnya sudah memiliki nilai-nilai sosial dan peradabannya sendiri yang tak kalah unggulnya.

Kebijakan terhadap HAM

Sebagai salah satu negara muslim, Indonesia telah menunjukkan komitmennya untuk menghormati dan melindungi hak asasi manusia (HAM) sejak awal kemerdekaan, seperti yang ditunjukkan oleh UUD 1945 yang secara eksplisit menyebutkannya. Hanya, saja pada masa lalu terdapat perbedaan penafsiran pemerintah terhadap HAM, yang terkait dengan kecenderungan politiknya. Pemerintahan Orde Baru memahami HAM dalam konteks masyarakat Indonesia yang integralistik, yang tidak terlepas dari upaya-upaya untuk membatasi hak-hak sipil dan politik warga negara. Karakterisasi ini pertama kali diungkapkan Soepomo pada sidang BPUPKI tahun 1945 untuk menyatakan bahwa masyarakat

Indonesia itu merupakan kesatuan hidup, yang antara lain termanifestasi dalam bentuk tiadanya dualisme antara negara dan masyarakat (*Staat und staatsfreie Gesellschaft*) serta antara hak-hak asasi dan kebebasan individual (*Grund-und Freiheitsrechte*) berhadapan dengan negara.[22] Namun gagasan Soepomo ini ditolak sidang dengan diterimanya usul Mohammad Hatta memasukkan hak-hak dan kewajiban warga negara dalam UUD 1945. Dengan lengsernya Soeharto dari jabatannya sebagai presiden, maka konsep masyarakat integralistik ini pun ikut menghilang.

Munculnya era reformasi menyusul jatuhnya pemerintahan otoriter Soeharto pada tahun 1998 ditandai sebagai titik awal dari transisi menuju demokrasi yang substantif di Indonesia, yang juga berarti komitmen yang lebih besar untuk perlindungan HAM. Komitmen itu ditunjukkan dengan legislasi UU No. 23 tentang HAM, diikuti oleh UU No. 23 tahun 2000 tentang Pengadilan HAM. Di samping itu, beberapa peraturan telah dicabut atau diubah, seperti UU tentang Pemberantasan Kegiatan Subversi, dikenal sebagai Anti-Subversif UU No 11/PNPS/1963 pada tahun 1999. Kemudian amandemen kedua UUD 1945 pada tahun 2000 menyebutkan HAM secara lebih rinci. Sejalan dengan hal ini, pemerintah telah membentuk Komisi Nasional Hak Asasi Manusia (Komnas HAM), yang sebenarnya sudah pernah didirikan pada tahun 1993 tetapi belum berfungsi secara efektif. Komisi ini memiliki tugas: (1) mengembangkan kondisi yang kondusif bagi pelaksanaan HAM sesuai dengan Pancasila, UUD 1945 dan Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia, (2) untuk meningkatkan perlindungan dan penegakan HAM dalam rangka pengembangan kepribadian masyarakat Indonesia dan kemampuan mereka untuk berpartisipasi dalam berbagai bidang kehidupan.

---

[22] Muhammad Yamin (ed.), *Naskah Persiapan Undang-Undang Dasar 1945*, Jilid I (Jakarta: Prapanca, 1959), hlm. 112-113.

Pada tahun 2005, pemerintah meratifikasi *International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights* (ICESCR) dengan UU No. 11 tahun 2005, dan *International Covenant on Civil and Political Rights* (ICCPR) dengan UU No.12 tahun 2005. Hal ini dianggap sebagai sebuah peristiwa bersejarah, karena di era Orde Baru banyak intelektual dan aktivis hak asasi manusia menyarankan pemerintah dan DPR untuk meratifikasi kedua *covenant* (perjanjian) tersebut, tetapi pemerintah selalu menolak saran itu. Hal ini berarti bahwa Indonesia merupakan salah satu negara di dunia yang memiliki instrumen lengkap tentang HAM. Konsekuensinya, pemerintah berkewajiban untuk pelaksanaan instrumen dengan membuat kebijakan dan langkah-langkah untuk mengakui, menghormati, melindungi dan memenuhi hak asasi manusia. Sejalan dengan hal ini, pemerintah dan DPR wajib untuk mereformasikan peraturan negara yang tidak sesuai dengan HAM. Di samping itu, penegakan HAM juga menjadi program pemerintah yang disebutkan dalam Rencana Pembangunan Jangka Panjang Nasional (RPJPN) 2005-2025. Sebagai acuan operasionalnya, pemerintah pun membuat Rencana Aksi Nasional Hak Asasi Manusia (RANHAM) tahun 2004-2009 melalui PP No. 40/2004 dan RANHAM tahun 2011-2014 melalui PP No. 23/2011.

Namun demikian, ratifikasi tersebut kemudian melahirkan perdebatan mengenai pelaksanaan perlindungan HAM, terutama tentang universalisme dan pertikularisme HAM. Konsep universal HAM yang ada sekarang ini, termasuk yang terdapat dalam perjanjian-perjanjian tersebut berasal dari budaya dan peradaban Barat yang sekuler. Jadi, sangat dimungkinkan dan bahkan dibutuhkan untuk memahami dan menerapkan HAM dalam konteks masyarakat tertentu yang filosofi dan latar belakang budayanya tidak sama dengan latar belakang budaya Barat. Seperti kita ketahui, Indonesia yang berdasarkan Pancasila bukanlah negara sekuler dan bukan pula negara agama. Dalam hal lembaga-lembaga politik, Indonesia adalah sekuler, tetapi dalam hal filsafat negara,

Indonesia bukanlah negara sekuler, karena ia mengakui keberadaan agama dalam kehidupan masyarakat dan negara. Penyesuaian ini juga didukung oleh negara-negara anggota Organisasi Konferensi Islam (OKI) dengan lahirnya *Cairo Declaration of Human Rights in Islam* pada tahun 1990, serta negara-negara anggota ASEAN dengan lahirnya *ASEAN Human Rights Declaration* pada tahun 2012 sebagaimana disebutkan di atas.

Pada dasarnya pemerintah di era reformasi (1998-sekarang) telah mengakui, menghormati dan melindungi HAM dan menjadikannya sebagai visi dari semua sektor pembangunan nasional. Berbeda dengan pemerintah Orde Baru yang sangat membatasi kebebasan, pemerintah di era reformasi sangat mendukung kebebasan sebagai unsur utama bagi penghormatan dan perlindungan HAM. Pemerintah menjamin kebebasan berekspresi, termasuk dalam bentuk kritik, oposisi, demonstrasi dan protes yang ditujukan kepada pemerintah dan lembaga-lembaga negara lainnya. Pemerintah juga menjamin kebebasan politik, termasuk pendirian partai agama yang dilarang di era Orde Baru. Yang lebih penting lagi adalah selama era ini pemerintah telah melakukan pemilihan umum yang bebas, di mana warga bisa menentukan pilihan mereka dengan bebas tentang partai politik serta calon anggota legislatif, presiden dan kepala daerah sesuai dengan aspirasi mereka sendiri. Kemajuan-kemajuan dalam penegakan HAM ini telah mendapatkan apresiasi dari berbagai pihak, termasuk Dewan HAM PBB (*Human Rights Council of the United Nations*) sebagaimana disebutkan dalam laporan *Universal Periodic Review* tahun 2012 lalu.

Namun di samping kemajuan-kemajuan tersebut, Dewan HAM PBB juga mengkritik adanya intoleransi kebebasan beragama di Indonesia, suatu kritik yang tidak hanya ditujukan kepada Indonesia, tetapi juga kepada negara-negara maju yang selama ini dinilai sudah menegakkan HAM. Intoleransi itu sebenarnya merupakan ekses dari penggunaan kebebasan berekspresi yang berlebihan, sehingga menimbulkan persoalan dalam masyarakat,

seperti konflik atau perselisihan antar kelompok agama terutama karena persoalan pendirian rumah ibadah serta protes terhadap penodaan atau penistaan agama. Di antara kasus-kasus yang telah mendapatkan sorotan dari dunia Internasional adalah kasus kekerasan terhadap Ahmadiyah serta protes terhadap izin pendirian rumah ibadah yang tidak sesuai dengan peraturan yang ada, yakni Peraturan Bersama (PBM) Menteri Agama dan Menteri dalam Negeri No. 9/2006 dan No. 8/2006, seperti kasus pendirian gereja GKI Yasmin Bogor. Sebenarnya kasus-kasus pendirian rumah ibadah ini tidak hanya terjadi di pulau Jawa yang beberapa kasus mengalami kesulitan mendirikan gereja, tetapi juga di Bali, Kupang, Manado, Manokwari dan sebagainya, dimana sebagian pendirian masjid juga mengalami kesulitan.[23] Hanya saja, kasus-kasus di wilayah ini tidak mendapatkan sorotan dari media nasional dan Internasional.

Problem Penegakan HAM

Pada saat ini masih terdapat sejumlah masalah dan tantangan dalam praktek penegakan dan perlindungan HAM baik yang bersifat struktural maupun kultural. Dari segi peraturan perundangan atau kebijakan pemerintah sudah jarang terjadi, karena jika peraturan atau kebijakan itu bertentangan dengan HAM, ada upaya-upaya hukum untuk mengontrolnya, baik lembaga legislatif (DPR/DPRD), *judicial review* di Mahkamah Konstitusi atau Mahkamah Agung maupun melalui lembaga pengadilan biasa. Hanya saja, terdapat permasalahan terkait dengan konsep kebebasan

[23] Walaupun telah terjadi sejumlah kasus perselisihan tentang pendirian rumah ibadah, dalam kenyataannya jumlah rumah ibadah untuk kelompok minoritas merupakan terbesar di dunia. Data Badan Pusat Statistik (BPS) tahun 2010 menunjukkan sebagai berikut: jumlah pemeluk Islam adalah 207.176.162 orang (87,18 %) dengan jumlah masjid 255.147 (76,42 %) atau 1:812, jumlah pemeluk Kristen Protestan adalah 16.528.513 (6,96 %) dengan jumlah gereja 50.565 (15,15 %) atau 1:327, sedangkan jumlah pemeluk Katolik adalah 6.907.873 (2,91 %) dengan jumlah gereja 11.191 (3,35 %) atau 1:617.

dan batasan-batasannya, yang berakibat pada munculnya perbedaan tentang penilaian terhadap pelaksanaan HAM. Kelompok liberal berpendapat bahwa pembatasan dalam ekspresi kebebasan itu tidak dapat dibenarkan, tetapi UUD 1945 mengakui pembatasan ini, sebagaimana disebutkan dalam pasal 28 (J) UUD 1945. Pembatasan ini dimaksudkan semata-mata untuk menjamin pengakuan dan penghormatan terhadap hak-hak dan kebebasan orang lain dan untuk memenuhi kebutuhan hanya dengan mengambil moralitas, nilai-nilai agama, keamanan dan ketertiban umum menjadi pertimbangan. Pembatasan ini juga dibenarkan oleh ICCRP, sebagaimana disebutkan dalam pasal 18 (3). Pembatasan ini merupakan *margin of appreciation* dalam pelaksanaan HAM, sebuah konsep yang dimunculkan oleh the European Court of Human Rights.[24] Selain itu, pembatasan itu juga tidak bertentangan dengan demokrasi, karena demokrasi adalah keseimbangan antara kebebasan dan ketertiban berdasarkan aturan hukum (*law and order*).

Dalam kenyataannya, perdebatan serius pada pembatasan kebebasan ini hanya yang berkaitan dengan kebebasan beragama, karena ajaran-ajaran agama itu sendiri juga menjadi pedoman umatnya yang berimplikasi kepada pembatasan untuk tidak melakukan hal-hal yang dilarang agama. Walaupun kebebasan beragama ini merupakan prinsip universal, pelaksanaan di Indonesia tidak harus sepenuhnya sama dengan di negara-negara Barat yang sekuler. Di Indonesia, yang berdasarkan Pancasila, tidak ada pemisahan sepenuhnya antara negara dan agama, dan bahwa tanggung jawab negara terhadap agama tidak hanya terbatas pada perlindungan kebebasan beragama, tetapi juga untuk memberikan pelayanan kepada para pengikut agama, termasuk perlindungan hak warga negara untuk membela kemurnian ajaran dan praktik

[24] Abdul Hakim Garuda Nusantara, "Margin Apresiasi HAM", dalam *Kompas*, 8 Maret 2011.

keagamaan mereka. Yang terakhir ini terjadi jika ada penyimpangan mendasar dari prinsip-prinsip agama diperkenalkan oleh kelompok agama tertentu dan menyebabkan ketidak harmonisan sosial atau konflik, sebagaimana PNPS No. 1/1965 tentang Pencegahan Penyalahgunaan dan/atau Penodaan Agama. Pada masa Orde Baru PNPS tersebut diperkuat menjadi UU No 5/1969, sementara kertentuan hukumnya dimasukkan ke dalam KUHP, yakni pasal 156 a.

Sejumlah kelompok agama dan aktivis LSM menilai PNPS tersebut sebagai peraturan perundangan yang tidak sejalan dengan HAM dan konstitusi negara; dan oleh karenanya, pada tahun 2008 mereka mengajukan *judial review* terhadap PNPS No. 1/1965 tentang Pencegahan Penyalahgunaan dan/atau Penodaan Agama. Namun Mahkamah Konstitusi (MK) menolak usulan uji materiil itu melalui Putusannya No. 140/PUU-VII/2009, dengan alasan karena PNPS ini tidak membatasi kebebasan beragama, sebagaimana yang diargumentasikan pemohon. Sebaliknya, UU ini melarang mengeluarkan perasaan yang bersifat permusuhan, penodaan agama atau pokok-pokok ajaran agama yang ada di Indonesia. Hanya saja, karena PNPS No. 1/1965 itu ditetapkan di masa pemerintahan Orde Lama, yang *notabene* tidak demokratis, maka penerapannya harus selektif agar tetap sesuai dengan koridor sistem demokrasi.

Selain itu problem HAM adalah dimana terdapat sejumlah inetelektual Muslim, tokoh liberal dan tokoh agama non-Islam menganggap Peraturan Daerah (Perda) bernuansa syari'ah di beberapa provinsi dan kabupaten/kota berpotensi pada perlakukan diskriminatif dan pelanggaran HAM, khususnya antara laki-laki dan perempuan serta antara Muslim dan non-Muslim.[25] Berdasarkan alasan inilah, pada tahun 2007 tiga warga Tangerang, yaitu Lilis Maemudah, Tuti Rahmawati, dan Hesti Prabowo mengajukan uji

[25] Cf. Sukron Kamil dan Chaider S. Bamualim (ed.), *Syariah Islam dan HAM* (Jakarta: CRSC UIN Jakarta dan Konrad Adenaur Stiftung, 2007), hlm. 218-220.

materi (*judicial review*) Perda Kota Tangerang No. 8/ 2005 tentang Pelarangan Pelacuran ke Mahkamah Agung (MA). Namun MA menolak permohonan ini, dan menyatakan bahwa Perda itu tidak melanggar peraturan yang lebih tinggi, HAM dan UUD 1945. Keputusan ini kemudian dijadikan sebagai preseden, bahwa Perda-Perda serupa di daerah-daerah lainnya pun tetap berlaku. Memang, sebelum pengundangan Perda-Perda sebenarnya telah dilakukan upaya-upaya sinkronisasi antara materi Perda itu dengan hukum nasional agar Perda itu tidak bertentangan dengan sistem hukum nasional dan HAM.

Problem lainnya yang bersifat struktural adalah terkait dengan penegakan hukum yang kadang-kadang menimbulkan dampak yang melanggar HAM. Dalam beberapa kasus, polisi ditengarai telah melanggar HAM, terutama dalam kasus yang berhubungan dengan demonstrasi yang dilakukan secara brutal atau dalam kaitan dengan tugas penanggulangan terorisme. Di samping itu, dalam beberapa kasus, polisi diam dan tidak mampu mencegah tindakan warga yang berpotensi melukai HAM, seperti dalam kasus konflik komunal atau agama. Hal ini terutama disebabkan oleh kurangnya kemampuan personil dan minimnya peralatan polisi untuk menangani demonstrasi yang dilakukan secara brutal. Di samping itu, hal ini juga disebabkan oleh sikap ketidakpastian (keragu-raguan) yang datang dari pihak polisi sendiri jika tindakan yang sebenarnya dimaksudkan untuk pencegahan itu justru dituduh melanggar HAM. Adapun tantangan dan problem yang bersifat kultural adalah adanya budaya hukum yang belum sepenuhnya kondusif bagi penegakan HAM. Tingkat kesadaran hukum warga Indonesia pada saat ini umumnya masih rendah sebagai konsekuensi dari tingkat pendidikan mereka yang rata-rata juga masih rendah. Di samping itu, ada juga problem dan kecenderungan pemahaman keagamaan dan perilaku sebagian kecil kelompok agama yang bersifat eksklusif dan bahkan radikal, yang dipengaruhi oleh gerakan-gerakan Islam radikal di luar negeri.

Pemerintah telah melakukan upaya-upaya serius untuk membatasi dan memerangi radikalisme dan terorisme bermotif agama melalui pendekatan keamanan dan pendekatan budaya. Pada tahun 2010, pemerintah membentuk Badan Nasional Penanggulangan Terorisme (BNPT) untuk memperkuat upaya-upaya memerangi terorisme. Badan ini pun melibatkan tokoh agama dan ulama dalam pelaksanaan program-programnya, terutama dalam bentuk de-radikalisasi dan kontra-radikalisme. Sejak 10 tahun terakhir, para tokoh dan organisasi keagamaan, terutama Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah, juga telah melakukan upaya-upaya untuk mencegah dan membatasi radikalisme agama. Mereka mensosialisasikan pemahaman yang benar tentang ajaran agama (khususnya Islam), dengan mempromosikan perdamaian dan harmoni sesuai dengan misi Islam itu sendiri sebagai rahmat bagi alam semesta (*rahmatan li al-'alamin*). Mereka juga menjelaskan bahwa perjuangan untuk aspirasi atau protes terhadap setiap penyimpangan harus dilakukan secara legal dan konstitusional serta melalui cara-cara yang bijak (*hikmah*), bukan melalui cara-cara kekerasan dan teror, apalagi jika kekerasan dan teror yang dilakukan atas nama jihad. Mereka juga mengutuk kekerasan dan teror itu dan menganggapnya sebagai tindakan yang menodai Islam dan melanggar HAM. Kampanye tentang *Islam rahmatan li al-'alamin* juga ditujukan kepada pihak non-Muslim, untuk menghindari kesalahpahaman tentang Islam, terutama setelah serangan WTC pada tahun 2001.

Kesimpulan

Uraian di atas menunjukkan bahwa sejak awal Islam telah mengakui eksistensi hak asasi manusia (HAM), karena Allah telah menjadikan manusia sebagai khalifah di atas bumi ini dan menganugerahinya dengan martabat yang tinggi di atas mahluk-mahluk lain. Islam pun memerintahkan kepada umatnya untuk menghormati dan melindungi harkat dan martabat manusia itu. Para

ulama kemudian merumuskannya dengan konsep *maqashid asy-syari'ah* (tujuan syari'ah), yakni untuk mewujudkan kemaslahatan manusia yang meliputi keniscayaan dan kebutuhan manusia yang eksistensinya harus diwujudkan dan dilindungi. Hanya saja, pelaksanaan HAM itu tidak bisa terlepas dari agama dan budaya suatu masyarakat tertentu, sehingga dalam beberapa kasus ada pelaksanaan HAM yang bersifat partikular dalam rangka penyesuaian ini dan bukan untuk mempertahankan kekuasaan suatu pemerintahan tertentu.

Meski demikian, pada saat ini masih banyak negara-negara Muslim yang belum sepenuhnya menegakkan dan melindungi HAM. Sebagai salah satu negara Muslim, seluruh komponen bangsa Indonesia di era reformasi ini telah berkomitmen untuk melakukan upaya-upaya perlindungan dan penegakan HAM sejalan dengan penerapan sistem demokrasi secara substantif, baik dalam bentuk amandemen konstitusi, legislasi tentang HAM, rativikasi perjanjian-perjanjian Internasional maupun perumusan Rencana Aksi HAM (RANHAM). Hanya saja, pada saat ini masih ada masalah atau kendala dalam perlindungan HAM itu yang disebabkan oleh beberapa faktor, baik yang bersifat struktural maupun kultural. Oleh karena itu, diperlukan upaya-upaya untuk mengatasi persoalan, kendala dan tantangan itu, baik oleh pemerintah, DPR, *civil society* maupun organisasi-organisasi keagamaan.

Daftar Pustaka

'Imarah, Muhammad. 2004. *Al-Islam wa Huquq al-Insan: Darurat la Huquq*, Demascus: Dar al-Salam.

al-Farra', Abu Ya'la. tt. *Al-Ahkam as-Sulthaniyyah*, Mesir: Mustafa al-Babi al-Halabi.

Al-Jauziyyah, Ibn Qayyim. 1991. *I'lam al-Muwaqqi'in*, Beirut: Dar al-Kutub al-"Ilmiyyah.

An-Naim, Abdullah Ahmad. 1994. *Nahw Tathwir at-Tasyri' al-Islami*, Kairo: Sina li Al-Nasyr.

Barry, Norman P. 1981. *An Introduction to Modern Political Theory*, New York: St. Martin's Press.

Becker, Werner. 1982. *Die Fretheit, die wer weinem*, Munchen-Zurich: R. Riper&Co., Verlag.

Esposito, John L. dan James P. Piscatori. 1991. "Democratization and Islam", *Middle East Journal*, Vol. 45, No. 3.

Fazlurrahman. 1986. "Non-Muslim Minority in an Islamic State", *Journal Institute of Muslim Minority Affairs,* Vol. 7 No. 1.

Garuda Nusantara, Abdul Hakim. 2011. "Margin Apresiasi HAM", dalam *Kompas*, 8 Maret.

Kamil, Cf. Sukron, dan Chaider S. Bamualim (ed.). 2007. *Syariah Islam dan HAM*, Jakarta: CRSC UIN Jakarta dan Konrad Adenaur Stiftung.

Khallaf, 'Abd al-Wahhab. 1978. *'Ilm Ushul Fiqh*, Kuwait: Dar al-Qalam.

Mawdudi, Abul A'la. 1976. *Human Rights in Islam*, Leicester: The Islamic Foundation.

Milne, A.J.M. 1986. *Human Rights and Human Diversity,* Houndmills, Basingstoke, Hamsphire dan London: Macmillan.

Pollis, Adamantia. 1992. "Human Rights", dalam Mary Hawkesworth dan Maurice Kogan (ed.), *Encyclopedia of Government and Politics*, London dan New York: Routledge.

Sabiq, As-Sayyid. 1987. *Fiqh As-Sunnah,* Jilid II, Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi.

Sjadzali, Munawir. 1988. "Reaktualisasi Ajaran Islam", dalam Iqbal Abdurrauf Saimima (ed.), *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, Jakarta : Pustaka Panjimas.

Syaltut, Mahmud. 1966. *Al-Islam 'Aqidah wa Syari'ah*, Kairo: Dar al-Qalam.

Yamin, Muhammad (ed.). 1959. *Naskah Persiapan Undang-Undang Dasar 1945*, Jilid I, Jakarta: Prapanca.

Menuju Masyarakat Berwawasan HAM: Berbasis Lokal, Bervisi Internasional

Martino Sardi

Pendahuluan

Pada saat ini HAM dan demokrasi menjadi isu penting dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Bahkan kini perlindungan HAM merupakan prasyarat bagi kerjasama internasional. HAM dan demokrasi adalah dua hal yang saling terkait satu sama lain. Demokrasi tidak bisa tumbuh tanpa adanya HAM; dan begitupun sebaliknya, HAM pada umumnya tidak sepenuhnya terlindungi tanpa adanya demokrasi. Suatu negara yang mengabaikan HAM dapat dipastikan menjadi sasaran kritik oleh dunia internasional, dan akhirnya akan terasing dari pergaulan internasional. HAM yang pada dasarnya bersifat moral dan apolitis ini menjadi hal yang penting sekali lagi setelah Perang Dunia II dengan lahirnya *Universal Declaration of Human Rights* (Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia atau DUHAM), pada tanggal 10 Desember 1948, yang didukung oleh sebagian besar anggota Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB). Hanya saja, pelaksanaan HAM di berbagai negara kini masih mengalami banyak hambatan, termasuk di negara-negara Muslim.

Yang hendak kita pelajari bersama pada kesempatan ini ialah mengenai HAM, dengan fokus khusus yakni "Menuju Masyarakat

Berwawasan HAM: berbasis lokal, visi Internasional". Dalam rangka itu kita akan mencoba mengenal, mendalami apakah arti HAM itu? Apa sajakah ciri-cirinya? Macam-macam HAM itu apa saja?

Dari situ kita akan melangkah lebih jauh lagi, mendalami mengenai perlunya masyarakat kita itu menyadari akan HAM-nya, perlunya pendidikan HAM dalam masyarakat. Dengan demikian masyarakat akan menyadari kalau HAM-nya itu dilanggar oleh orang lain, dan akan sadar pula kalau dirinya melanggar HAM orang lain. Kita perlu mengangkat apa yang ada dalam masyarakat secara nyata ini dalam level Internasional. Caranya ialah kita dapat menggali kekayaan sosial budaya kita sebagai hak yang ada dalam masyarakat, yang pantas kita kembangkan ke taraf Internasional. Kita tetap berbasis pada masyarakat lokal, tetapi visi kita haruslah Internasional.

Dalam zaman global ini, kita dituntut untuk berani membuat visi kita ke arah yang lebih luas, yakni Internasional. Eksistensi kita dan hak-hak kita tidaklah hanya terkurung dalam daerah kita, kelompok kita, ataupun agama kita masing-masing, tetapi kita usung ke dunia Internasional. Sebab HAM itu tembus keluar batas-batas daerah dan nasional kita.

Pengertian HAM dan Ciri Khasnya

HAM adalah hak yang ada dan melekat pada diri atau martabat manusia, karena dia adalah manusia. Hak itu ada dalam diri manusia, dan tidak dapat dipisahkan darinya. Hak itu dimiliki oleh manusia, karena dia itu makhluk yang namanya manusia. Hak itu bukannya diperolehnya atau dianugerahkannya dari suatu otoritas negara atau pemerintahan, tetapi dimiliki manusia karena dia itu bermartabat manusiawi.[1] Justru karena sebagai manusia maka

[1] Cfr. F. Compagnoni, *I diritti Dell'uomo: Genesi, Storia e Impegno Cristiano,* (San Paolo, Milano 1995); Sebuah diskusi yang sangat lengkap mengenai Hak Asasi Manusia antara lain terdapat dalam G. Concetti (ed), *I Diritti Umani: Dottrina e Prassi* (Editrice AVE Roma 1982); dalam bahasa Indonesia antara lain dapat dilihat

manusia itu memiliki Hak-Hak yang Asasi, hak yang fundamental, yang tidak dapat dipisahkan atau diceraikan dari dirinya sendiri. Kalau haknya itu dipisahkan dari sang manusia itu, maka nilai kemanusiaannya atau martabatnya itu akan merosot, direndahkan, dihina dan *dirong-rong*. Dan dia tidak dihargai sebagai manusia lagi.

Dalam Undang-Undang No. 39 tahun 1999 mengenai Hak Asasi manusia dirumuskan: "hak asasi manusia merupakan hak dasar yang secara kodrati melekat pada diri manusia, bersifat universal dan langgeng, oleh karena itu harus dilindungi, dihomati, dipertahankan, dan tidak boleh diabaikan, dikurangi, atau dirampas oleh siapapun"[2], dan "Hak asasi manusia adalah seperangkat hak yang melekat pada hakikatnya dan keberadaan manusia sebagai makhluk Tuhan Yang Maha Esa dan merupakan anugerah-nya yang wajib dihormati, dijunjung tinggi dan dilindungi oleh negara, hukum, Pemerintah, dan setiap orang demi kehormatan serta perlindungan harkat dan martabat manusia".[3]

Itulah sedikit pengertian konsep HAM. Suatu hak yang benar-benar ada di bagian inti yang terdalam pada diri manusia, sebagai manusia. Kalau manusia itu mati, maka haknya yang asasi itu habislah sudah. HAM itu dibatasi oleh kematian. Dengan kematian itu segala hak yang dimilikinya selagi dia itu hidup, berarti selesai dan mencapai batas akhirnya. Oleh karena itu, hanya manusia yang hidup inilah yang dapat mempunyai Hak Asasinya. Karena itu, kalau kita berbicara mengenai Hak Asasi, maka pengertian kita terarah pada suatu konsep yang jelas, yakni manusia yang hidup.[4]

F. Magnis-Suseno, *Etika Politik: Prinsip-Prinsip Moral Dasar Kenegaraan Modern* (Jakarta: Gramedia,1987), khususnya hlm. 121-145.

[2] Dalam Konsiderans, menimbang nomor b.

[3] Pasal 1 UU no. 39 tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia.

[4] Pada jaman ini banyak sekali konsep yang simpang siur mengenai hak Asasi, sampai-sampai ada dokumen yang mengesahkan hak Asasi binatang. J. Narveson, "Animal Rights", *Canadian Journal of Philosophy* 7, no. 1 (1977), 161-178, T. Regan dan P. Singer, (eds.), *Animal Rights and Human Obligations* (New Jersey, 1989). Dan ada kelompok lain lagi yang sedang bekerja mau menyusun hak Asasi lingkungan hidup. Hanya manusialah yang punya Hak Asasi. Apakah makluk lain

Dalam rangka itu, daftar hak-hak yang terdapat dalam DUHAM yang diproklamasikan oleh PBB pada tanggal 10 Desember 1948 itu mempunyai nilai universal yang penting, yang di kemudian hari dilengkapi dengan dokumen-dokumen PBB selanjutnya[5], yang pada intinya mau melindungi hak-hak setiap orang serta memberikan garansinya.

Dengan adanya perkembangan zaman, dan lajunya perubahan di dunia ini, negara Indonesia juga mau memperhatikan soal HAM. Lebih dari seperempat abad pemerintah Indonesia selalu berputar-putar mau mempertahankan diri di balik pelaksanaan HAM seturut Pancasila dan UUD 1945, namun dalam kenyataannya HAM tetap masih belum mendapat respeknya secara yuridis. Baru mulai dengan TAP MPR RI no.XVII/MPR/1998 tentang Hak Asasi Manusia[6], disusul dengan Undang-Undang no. 39 tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia[7], selanjutnya tanggal 18 Agustus 2000 dengan Perubahan Kedua UUD Negera Republik Indonesia tahun 1945, bab XA mengenai Hak Asasi Manusia, dan dilengkapi dengan Undang-Undang no. 26 tahun 2000 mengenai Pengadilan Hak Asasi Manusia[8], negara kita mempunyai suatu kerangka dasar untuk memperhatikan HAM.

---

punya Hak Asasi? Dalam hal ini, harus saya katakan bahwa manusia punya kewajiban terhadap berbagai hal itu. Misalnya: Kewajiban manusia pada binatang; Kewajiban manusia pada lingkungan hidup; Kewajiban Manusia pada sesamanya.

[5] DUHAM yang diproklamasikan PBB tanggal 10 Desember 1948 bukanlah merupakan hukum internasional, tetapi merupakan bahan atau dasar untuk membuat hukum di negara-negara anggota PBB. Sekalipun daftar hak-hak yang terdapat di situ merupakan produk jamannya, namun nilainya mengatasi jamannya danmasihtetap relevan untuk jaman kita sekarang ini. Daftar hak-hak yang ada dilengkapi dan diperkaya dengan berbagai konvensi atau konferensi internasional yang diadakan oleh PBB. Konvensi internasional mengenai hak-hak sipil dan politik (16 desember 1966) beserta protokolnya, konvensi internasional tentang hak-hak ekonomi, sosial dan budaya (16 desember 1966) merupakan hukum internasional yang harus dihormati oleh anggota PBB. Dan semua negara diharapkan akan melaksanakannya demi kesejahteraan setiap warganya.

[6] Ditetapkan pada tanggal 13 November 1998. Tetapi Tap ini kini sudah dihapus oleh MPR pimpinan Amin Rais.

[7] Diundangkan pada tanggal 23 September 1999.

[8] Diundangkan pada tanggal 23 November 2000

Namun kerangka dasar itu masih harus dilengkapi dengan suatu instrumen yuridis yang mampu melindungi hak-hak warganya dari pelanggaran HAM.

Instrumen yuridis itu berupa hukum yang jelas, adil dan pasti; serta perlunya untuk segera dibentuk adanya pengadilan HAM yang kokoh kuat dengan hakim-hakim yang tangguh, jujur, adil dan mau menjunjung tinggi HAM. Selain itu seharusnya ada prosedur pengaduan atas pelanggaran HAM jelas dan cepat ditanggapi. Dengan demikian pelanggaran HAM tidak akan merajalela dan kepastian hukum dapat menjamin kesejahteraan rakyat[9]. Selama kepastian hukum itu masih menjadi persoalan, rakyat tidaklah akan dapat hidup sejahtera, bahkan rakyat tidak jarang akan menjadi korban kejahatan sesamanya[10]. HAM haruslah mendapat jaminan perlindungannya.

Adapun karakteristik dari HAM adalah universal; berlaku umum di mana saja tetap sama; mutlak tidak dapat ditawar-tawar; tak terpisahkan dari hidup manusia; langgeng, kekal-abadi; tidak boleh dilecehkan oleh siapapun. HAM itu sungguh-sunggu merupakan hak yang dasariah, fundamental dalam kehidupan manusia itu sendiri.

Macam-Macam HAM

Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB) pada tanggal 10 Desember 1948 memproklamasikan DUHAM. Dalam Deklarasi itu dikemukakan sebanyak tiga puluh hak yang fundamental, yang dimiliki oleh manusia. Sekalipun Deklarasi itu sudah berusia lebih dari lima puluh tahun, namun isi dari Deklarasi itu tetaplah aktual. Deklarasi itu dipengaruhi oleh zaman dan keadaan dunia pada waktu itu, tetapi hak-hak dasar yang ada pada manusia sudahlah dikemukakan di dalamnya.

---

[9] Kepastian Hukum seharusnya dapat menjamin Kesejahteraan Rakyat. Tetapi bagaimanakah dalam kenyataannya? Kepastian hukum di Indonesia masih merupakan suatu cita-cita, yang tetap jauh dari kenyataan.

[10] Salah satu kejahatan yang sekarang merebak di berbagai tempat di tanah air kita ialahmengenai perdagangan manusia. Lihat misalnya, Rachmad Syafaat dkk, *Dagang Manusia: Kajian Traffiicking Terhadap Perempuan & Anak di Jawa Timur* (Yogyakarta: Lappera Pustaka Utama, 2003).

Deklarasi itu diperkaya dan ditambah dengan deretan hak-hak lain dalam berbagai instrumen Perserikatan Bangsa-Bangsa sesudah itu.

Dengan adanya dokumen-dokumen yang sifatnya Internasional, yang dihasilkan oleh Perserikatan Bangsa-Bangsa, mau dinyatakan kepada masyarakat dunia bahwa hak-hak yang benar-benar asasi itu sangatlah penting dan harus diperhatikan. Semakin manusia memperhatikan hak-hak asasi, semakin manusia itu beradab, tetapi semakin manusia itu melecehkan hak-hak asasi, semakin manusia itu biadab. Justru letak harga diri manusia itu pada penghargaan akan martabat manusia atau pada penghargaan akan hak-hak yang sangat mendasar itu. Kita harus memperhatikan konsideran dalam mukaddimah DUHAM sebagai berikut:

1. Menimbang bahwa *pengakuan atas martabat manusia yang melekat dan hak-hak yang setara* serta tidak dapat diasingkan dari semua anggota keluarga manusia itu adalah dasar kebebasan, keadilan dan perdamaian di dunia,
2. Menimbang bahwa *mengabaikan dan meremehkan hak-hak asasi manusia telah menghasilkan dalam tindakan-tindakan barbar yang telah melecehkan hati nurani umat manusia*, dan terbentuknya suatu dunia yang makhluk manusia akan menikmati kebebasan berbicara dan beriman serta kebebasan dari ketakutan dan kehendak yang telah diwartakan sebagai aspirasi yang tertinggi dari rakyat biasa,
3. Menimbang bahwa *hak-hak asasi manusia itu dasariah*, yang hendaknya dilindungi oleh tata peraturan hukum, supaya orang tidak akan terpaksa memilih sebagai usaha terakhir untuk pemberontakan melawan tirani dan penindasan.
4. Menimbang bahwa adalah dasariah untuk *memajukan pembangunan hubungan persahabatan antara negara-negara*,
5. Menimbang bahwa *rakyat* dari Perserikatan Bangsa-Bangsa di dalam Piagamnya telah *menyatakan kembali kepercayaan mereka akan hak-hak manusia yang fundamental,* akan martabat dan nilai pribadi manusia dan akan hak-hak yang

setara antara laki-laki dan perempuan, dan *telah menetapkan untuk mempromosikan kemajuan sosial dan standar hidup yang lebih baik dalam kebebasan yang lebih luas*,

6. Menimbang bahwa negara-negara anggota telah menjanjikan diri guna mencapai, dalam bekerjasama dengan PBB, *pemajuan penghargaan universal dan penghormatan pada hak-hak asasi manusia dan kebebasan-kebebasan dasariah*,
7. Menimbang bahwa *pemahaman umum akan hak-hak dan kebebasan-kebebasan itu begitu penting* guna perelisasian yang penuh dari janji ini.

Maka, Majelis Umum dengan ini memproklamasikan DUHAM sebagai *suatu standar umum hasil yang harus dicapai oleh semua rakyat dan semua negara*, dengan tujuan agar setiap individu dan setiap organ dalam masyarakat dengan secara tetap mengingat Deklarasi ini, akan *berusaha dengan jalan mengajar dan mendidik untuk memajukan penghargaan pada hak-hak ini dan kebebasan-kebebasan* tersebut, dan dengan ukuran progresif yang bersifat nasional dan Internasional, guna menjamin pengakuan dan penghormatannya yang universal dan efektif, baik oleh rakyat dari negara-negara anggota sendiri maupun oleh rakyat dari daerah-daerah yang berada di bawah yurisdiksi mereka."

Dengan tujuh pertimbangan tersebut di atas, PBB merumuskan daftar HAM itu "sebagai *suatu standar umum hasil yang harus dicapai oleh semua rakyat dan semua negara*". Daftar Hak Asasi Manusia dalam deklarasi Universal ini bukanlah hukum yang dapat dipakai sebagai dasar untuk menuntut, kalau dilanggar, tetapi sebagai ukuran umum yang diharapkan akan dapat dilaksanakan oleh semua orang, dengan dukungan pemerintah suatu negara atau pun berbagai lembaga yang mempunyai perhatian akan Hak Asasi Manusia. Dengan demikian daftar Hak Asasi Manusia yang ada dalam deklarasi universal itu merupakan bahan yang dapat dipakai untuk membuat hukum suatu negara.

Berikut ini, disajikan ringkasan tiga puluh artikel DUHAM

tahun 1948:

1. Hak kesamaan dalam kebebasan dan martabat
2. Hak untuk bebas dari diskriminasi.
3. Hak atas kehidupan, kebebasan dan keselamatan sebagai pribadi.
4. Hak untuk bebas dari perbudakan dan perhambaan.
5. Hak untuk bebas dari tindak penyiksaan dan hukuman yang tidak manusiawi.
6. Hak pengakuan sebagai seorang pribadi di muka hukum di mana saja berada.
7. Hak mendapatkan persamaan di muka hukum dan perlindungan tanpa diskriminasi.
8. Hak mendapatkan pengadilan dalam pengadilan nasional yang kompeten.
9. Tidak seorangpun boleh ditangkap, ditahan atau dibuang secara sewenang-wenang.
10. Hak atas peradilan yang adil dan terbuka, tanpa diskriminatif.
11. Hak atas praduga tak bersalah, sampai kesalahannya terbukti.
12. Hak privacy, hak untuk bebas dari intervensi urusan pribadi, keluarga, rumah tangga dan korespondensi.
13. Hak atas kebebasan bergerak dan tinggal di dalam batas-btas setiap negara.
14. Hak untuk mencari dad menikmati suaka politik di negeri lain, dan mendapat perlindungan darinya.
15. Hak atas suatu kewarganegaraan, hak bebas berganti kewarganegaraannya; dan tak seorang pun boleh semena-mena mencabutnya.
16. Hak untuk menikah dan membentuk keluarga; pernikahan berdasarkan pilihan bebas dan persetujuan kedua mempelai. Keluarga itu kesatuan kodrati dan dasariah hidup bermasyarakat dan mendapat perlindungan.
17. Hak untuk memiliki harta baik secara pribadi maupun bersama, dan tidak boleh dirampas dengan semena-mena.

18. Kebebasan berfikir, hati nurani dan beragama dan bebas berganti agama.
19. Kebebasan mempunyai dan mengeluarkan pendapat tanpa gangguan, mencari, menerima dan menyampaikan informasi dan buah pikiran lewat media.
20. Kebebasan berkumpul dan berserikat dengan tujuan damai, dan tak seorangpun dapat dipaksa untuk ikut suatu perkumpulan.
21. Hak berpartisipasi dalam pemerintahan negara; kehendak rakyat harus menjadi dasar kekuasaan pemerintahan. Kehendak itu nyata dalam pemilu.
22. Hak atas jaminan sosial, hak terlaksana hak-hak ekonomi, sosial dan budaya demi pertumbuhan martabatnya.
23. Hak untuk bekerja dan mendapatkan penghasilan yang adil, dan bebas memasuki serikat kerja.
24. Hak untuk beristirahat, libur dalam rangka kerja, pembatasan jam kerja, libur berkala dengan tetap menerima gaji.
25. Hak atas taraf kehidupan yang memadai untuk kesehatan dan kesejahteraan keluarga.
26. Hak atas pendidikan, yang mengarahkan ke penghargaan Hak-hak Asasi Manusia dan kebebasan fundamental, sehingga terjadi saling pengertian, toleransi dan persaudaraan antar bangsa, kelompok, agama. Dengan demikian damai akan terpelihara.
27. Hak ikut serta dalam kehidupan budaya masyarakat, dan perlindungan karya ilmiah, sastra atau seni yang diciptakannya.
28. Hak atas tatanan sosial dan internasional, sehingga hak-hak asasi dihargai.
29. Kewajiban terhadap masyarakat, dapat mengembangkan kepribdiannya dengan bebas dan penuh; dan respek terhadap hak-hak asasi.
30. Hak dan kebebasan dalam Pernyataan ini tak boleh dirusak.

HAM itu bukan hanya yang telah ditetapkan oleh PBB pada tahun 1948 ini. Hak asasi itu mengalami perkembangannya juga, misalnya hak-hak anak yang belum lahir yang harus mendapat perlindungan (*unborn child rights*), hak pembangunan, dan hak hidup damai dan tenteram. Manusia mempunyai hak-hak yang sungguh-sungguh fundamental dan tidak boleh dilecehkan oleh siapapun dan dalam keadaan apapun juga.[11] Hak-hak yang menyatu dengan kehidupan manusia dan tidak dapat dilepaskan dari kemanusiaannya itu merupakan hak asasi yang harus dilindungi dan dipertahankan. Pelanggaran terhadap HAM merupakan suatu tindakan jahat,[12] yang merendahkan martabat manusia.

Pelanggaran HAM sebagai Tantangan Hidup

Kalau kita membaca laporan tahunan yang disusun oleh berbagai organisasi Internasional antara lain Amnesty International, Human Rights Watch dan US Department of the States[13], mengenai situasi HAM di lebih dari dua ratus negara di dunia ini, kita akan menyaksikan bahwa keadaan kemanusiaan di dunia itu benar-benar sangat memprihatinkan. Terlihat kini nilai manusia kurang begitu dihargai, keadilan dilecehkan dan kebenaran serta kejujuran rupanya jauh dari kenyataan yang ada. Setiap hari terjadi

---

[11] I. Haryanto, *Kejahatan Negara: Telaah tentang Penerapan Delik Kejahatan Negara* (Elsam, Jakarta 1999); Lukas Luwarso, *Negara dalam Bahaya* (Jakarta: Elsam, 2001).

[12] James T. Siegel, *Penjahat Gaya Orde Baru: Eksplorasi Politik dan Kriminalitas* (Yogyakarta: LKIS, 2000).

[13] Laporan mengenai situasi atau keadaan HAM di Indonesia yang dikerjarkan oleh US Department sangatlah teliti. Dalam laporan itu, kita dapat belajar betapa cermatnya para ahli Amerika Serikat mengamati mengenai situasi Hak-Hak Asasi Manusia di Indonesia ini. Ternyata terdapat begitu banyak pelanggaran dan pelecehan HAM di bumi Indonesia itu. Kita tidak dapat menyembunyikan berbagai pelanggaran Hak-Hak Asasi Manusia di jaman sekarang ini. Di era global ini, tindak kejahatan tetaplah akan dapat diungkap dengan jelinya. Kejahatan dalam bidang Hak-Hak Asasi Manusia sangat merendahkan martabat manusia di mana pun juga. Maka itu pelanggaran HAM betapa pun ringannya haruslah diatasi dan diselesaikan dengan adil.

pelanggaran HAM, dan hidup warga masyarakat kuranglah mendapat jaminan/garansi bahwa hak-hak asasinya akan dilindungi oleh orang-orang yang berwewenang.

Pelanggaran HAM terjadi di mana-mana, termasuk di negara kita Indonesia tercinta ini, pelanggarannya sangat mengerikan. Kita tidak berani mengatakan bahwa kita itu bebas dari pelanggaran HAM. Setiap hari ada saja pelanggaran HAM. Pelanggaran HAM yang saya maksud dalam uraian ini sebagaimana terdapat dalam UU no. 39 tahun 1999, yakni "setiap perbuatan seseorang atau kelompok orang termasuk aparat negara baik sengaja ataupun tidak disengaja, atau kelalaian yang secara melawan hukum mengurangi, menghalangi, membatasi, atau mencabut hak asasi manusia seseorang atau kelompok orang yang dijamin oleh Undang-undang ini dan tidak mendapatkan atau dikhawatirkan tidak akan memperoleh penyelesaian hukum yang adil dan benar, berdasarkan mekanisme hukum yang berlaku". Terdapat begitu banyak pelanggaran di negara kita, yang sungguh tidak mendapat perlindungan yang jelas. Itu berarti HAM belumlah dihargai sebagaimana mestinya.

Selain keadaan yang masih jauh dari sempurna itu masih diperburuk lagi dengan persoalan hukum, yang dapat dirumuskan sebagai kurang adanya kepastian hukum di Indonesia itu.[14] Hukum yang seharusnya menjamin kesejahteraan umum, terutama sebagai soko-gurunya keadilan, dalam berbagai kenyataan hidup belumlah difungsikan secara tepat.

Keadaan HAM di Indonesia dari tahun ke tahun bukannya semakin baik, tetapi terasa semakin mundur, benar-benar memprihatinkan dan pelanggaran HAM merasuki begitu banyak sektor di bumi Indonesia ini. Selain itu adanya korupsi yang sulit dibasmi, ketidakjujuran dan pemerasan serta ditambah lagi dengan

[14] Soal ini lima tahun yang lalu pernah saya ulas panjang lebar dengan judul, "Kepastian Hukum jaminan Kesejahteraan Rakyat", *Létters: Majalah KMKI Berlin* 3 (1997), hlm. 5-15.

adanya pelecehan terhadap keadilan di pengadilan atau pun di berbagai sektor kehidupan sosial kita. Kita dapat membayangkan bagaimana mungkin minyak bumi kita disedot secara illegal dengan pipa yang berdiameter satu setengah meter (1,50 m) dan disalurkan ke pihak lain yang tidak mempunyai hak. Nurani rakyat terasa dihina. Organ negara dan lembaga pengawasan dipertanyakan kinerjanya. Dan orang boleh bertanya, bagaimana mungkin orang dengan terang-terangan menyedot kekeyanaan negara untuk kepentingannya sendiri? Sungguh mengerikan. Mengapa korupsi di negara kita itu sulit untuk diberantas? Jawabannya sangat singkat, karena kesadaran akan HAM itu tidak ada. Juga adanya berbagai kekacauan, kerusuhan, dan bahkan perang saudara yang dipicu oleh berbagai provokator, yang dapat dinilai kurang bertanggungjawab dan sangat melecehkan HAM. Korbannya akhir-akhirnya tak lain daripada rakyat biasa. Rakyat dijadikan obyek, dan tidak jarang dijadikan sasaran kurban untuk mengalihkan perhatian kejahatan para pemegang kuasa negara. Sungguh suatu yang tragis.

Secara Internasional pelanggaran HAM yang nyata-nyata berat telah dirumuskan dalam Konvensi Jenewa Agustus 1949 antara lain mengenai: pembunuhan dengan sengaja; penganiayaan atau perlakuan tidak manusiawi, termasuk percobaan biologi; dengan sengaja mengakibatkan penderitaan yang berat atau cedera yang mendalam terhadap tubuh atau kesehatan; pengrusakan secara besar-besaran dan pendermaan harta benda, yang tidak dibenarkan oleh kepentingan militer dan dilaksanakan bertentangan dengan hukum dan tanpa alasan; memaksa seorang tawanan perang atau seorang sipil untuk melayani pasukan sesuatu kekuatan yang bermusuhan; dengan sengaja menghilangkan hak seorang tawanan perang atau seorang sipil untuk mendapatkan pengadilan yang adil dan teratur; deportasi atau transfer yang tidak sah, atau penahanan yang tidak sah atas seorang sipil; menahan orang sipil sebagai sandera, dls. Pengertian kejahatan terhadap kemanusiaan dan kejahatan perang dalam *Statuta Roma* semakin dipertajam dan

diperjelas serta diperluas lagi, juga yang berkaitan dengan kejahatan genosid[15]. Hal ini menunjukkan perhatian Internasional akan pentingnya perlindungan HAM.

Penegakan HAM dalam level Internasional menjadi nyata dengan adanya ratifikasi kovenan-kovenan dan instrumen-instrumen atau konvensi-konvensi Internasional, promosi HAM beserta penerapan yuridisnya. Tanpa adanya instrumen HAM yang mampu melindungi setiap warganya terhadap berbagai ancaman dilanggararnya HAM-nya, maka akan selalu muncul pelanggaran dan rakyat akan menjadi korbannya. Dalam rangka penegakan HAM, rakyat harus menjadi subyek perlindungan hukum yang adil. Kepastian hukum demi perlindungan HAM ini tidaklah boleh ditawar-tawar lagi, kalau negara mau maju dan menjamin setiap warganya. Juga adanya instrumen yuridis yang pasti dan jelas bagi setiap warganya. Sampai kini belum ada hukum HAM yang mengatur bagaimanakah dan apa sajakah yang harus dilakukan setiap warga negara, kalau HAM-nya dilanggar, dilecehkan dan direndahkan; sehingga martabat manusiawinya sudah tidak layak sebagai manusia lagi[16]. Hanya pelanggaran berat atas HAM saja yang dapat diajukan ke pengadilan di Indonesia. Kejahatan atas HAM pun dalam hukum di Indonesia dibatasi yakni kejahatan terhadap kemanusiaan dan genosaid saja. Kejahatan perang dan agresi, yang dalam hukum Internasional termasuk kejahatan terhadap HAM, di

---

[15] Dalam Statuta Roma artikel 6 dibicarakan mengenai Genocide sebagai berikut:

For the purpose of this Statute, "genocide" means any of the following acts committed with intent to destroy, in whole or in part, a national, ethnical, racial or religious group, as such:

(a) Killing members of the group;

(b) Causing serious bodily or mental harm to members of the group;

(c) Deliberately inflicting on the group conditions of life calculated to bring about its physical destruction in whole or in part;

(d) Imposing measures intended to prevent births within the group;

(e) Forcibly transferring children of the group to another group.

[16] Bdk. Hendardi, Penghilangan Paksa: Mengungkap Kebusukan Politik Orde Baru (Jakarta, 1998)

Indonesia dieliminasi. Kejahatan terhadap HAM biasa atau pelanggaran yang tidak tergolong sebagai pelanggaran berat di Indonesia tidak akan dibawa ke pengadilan HAM, tetapi ke pengadilan pidana biasa saja. Orang boleh bertanya, mengapa pengadilan HAM di Indonesia hanya akan menangani pelanggaran berat HAM saja? Undang-Undang tentang Pengadilan HAM kita hanya membatasi demikian ini. Dewan Perwakilan Rakyat sebagai lembaga legislatif seharusnya mampu membuat hukum yang adil demi perlindungan dan perkembangan HAM, yakni semua pelanggaran HAM dapat diadili di pengadilan HAM. Mungkinkah ini? Suatu tantangan dan nurani rakyat tidaklah boleh dilecehkan oleh siapapun. Selain itu sangatlah mendesak juga negara kita harus berani untuk segera meratifikasi Rome Statute of the International Criminal Court (7 Juli 1998), yang mau menangani pengadilan HAM secara Internasional. Mahkamah Permanen Internasional sebagai pengadilan terhadap kejahatan kemanusiaan, kejahatan genosaid, kejahatan peran dan agresi ini baru berlaku setelah dokumen ini diratifikasi oleh 60 negara anggota PBB[17] (18). Dan target 60 negara meratifikasi itu telah dipenuhi, maka sejak tanggal 1 Juli 2002, berlakulah Statuta Roma dengan pengadilan pidana permanen, yang akan menangani kejahatan HAM.

Ada empat kejahatan yang dapat dituntut dalam pengadilan Internasional ini, yakni: kejahatan genosida, kejahatan melawan kemanusiaan, kejahatan perang dan kejahatan agresi. Dalam Undang-Undang mengenai Pengadilan HAM, negara Indonesia hanya menerima dua kejahatan sebagai kejahatan HAM, yakni kejahatan genosida dan kejahatan terhadap kemanusiaan. Dua kejahatan berat lainnya, yakni kejahatan perang dan agresi, sengaja tidak dimasukkan sebagai kejahatan HAM. Hal ini terjadi, mungkin karena orang Indonesia itu termasuk bangsa yang suka perang dan

[17] Artikel 126 dari Statuta Roma berbicara mengenai kapan Mahkamah Internasional ini akan mulai berfungsi sebagai pengadilan permanen yang menangani masalah kejahatan kemanusiaan dan kejahatan perang.

agresif sifatnya. Dan hanya kejahatan yang tergolong sebagai kejahatan berat sajalah yang dapat diproses dalam pengadilan HAM; sedangkan kejahatan melanggar HAM secara biasa, tidaklah akan diproses dalam pengadilan HAM, tetapi mengikuti proses pidana biasa.

Perlunya Kesadaran HAM dalam Hidup Bermasyarakat

Kesadaran masyarakat Indonesia akan HAM kini semakin tumbuh dan masih perlu digalakkan lagi, agar HAM benar-benar disadari sebagai bagian integral dari hidupnya. Pelanggaran HAM yang semakin menjamur belakangan harus dihentikan. Tetapi sungguh miris ketika bercermin dalam kenyataannya, kebanyakan orang masih larut dalam arus yang kurang jelas, kurangnya greget dari pemerintah dalam menyelesaikan berbagai persoalan yang muncul dalam masyarakat. Berbagai konflik yang ada dalam masyarakat dirasakannya sebagai suatu situasi yang menyengsarakan rakyat. Rakyat di mana saja selalu menjadi korban dari adanya berbagai konflik, tindak brutal dan pelanggaran HAM.

Orang bertanya-tanya, kapankah akan tercipta suatu "Menuju Masyarakat yang berwawasan HAM"? Mungkinkah HAM itu dapat dirasakan oleh masyarakat dan rakyat biasa? Pertanyaan ini bagaikan suatu pertanyaan yang sulit untuk direalisasikan, kalau dalam masyarakat sendiri tidak ditumbuhkan adanya kesadaran akan Hak Asasi Manusia, akan adanya hak yang tidak dapat diganggu-gugat oleh siapapun juga, yakni Hak Asasi Manusia. Masyarakat harus disadarkan, kalau hak-hak mereka juga dilanggar, sehingga mereka hidup dalam kepastian dan hak-hak mereka terjamin. Menuju Masyarakat yang berwawasan HAM, dimana HAM itu merupakan bagian integral dari hidupnya sendiri dan dari hidup bermasyarakat. HAM tidaklah boleh dilecehkan, direndahkan atau pun dihina. Hak Asasi Manusia harus dijunjung tinggi dalam keadaan apapun juga.

Dalam rangka menuju masyarakat yang berwawasan HAM, tindakan yang harus segera dilaksanakan ialah adanya pendidikan

HAM, yang dipelopori oleh dunia akademisi, perguruan Tinggi. Pendidikan HAM pada saat ini sungguh sangat mendesak untuk dilaksanakan.

Perlunya Pendidikan HAM[18]

Dalam Konferensi Dunia tentang Hak Asasi Manusia yang dilaksanakan di Vienna tahun 1993 yang lalu antara lain dibicarakan secara khusus mengenai pendidikan HAM. Dalam Deklarasi Vienna dan Program Aksinya diingatkan bahwa negara anggota Perserikatan Bangsa-Bangsa mempunyai kewajiban untuk melaksanakan Pendidikan Hak-Hak Asasi kepada rakyatnya. Dengan demikian promosi dan proteksi HAM akan semakin terjamin. Manusia akan dihargai, karena dirinya mempunyai martabat yang tinggi. Dalam rangka pendidikan, HAM haruslah diajarkan dalam sekolah dan Perguruan Tinggi. Oleh karena itu dalam Deklarasi Vienna itu antara lain dinyatakan bahwa: "Konferensi Dunia HAM menegaskan kembali bahwa negara, sebagaimana ditetapkan dalam DUHAM dan Perjanjian Internasional tentang Hak Ekonomi, Sosial dan Budaya serta instrumen-instrumen hak asasi manusia Internasional lainnya, terikat tugas untuk menjamin bahwa pendidikan bertujuan untuk memperkuat penghormatan terhadap hak asasi manusia dan kebebasan asasi. Konferensi Dunia HAM menekankan pentingnya memasukkan mata plajaran hak asasi manusia ke dalam program pendidikan dan mengimbau negara untuk melakukannya."[19]

Pendidikan HAM tetaplah harus diupayakan semaksimal mungkin, karena hal ini merupakan keharusan yang sudah tidak dapat ditawar-tawar lagi. Menunda pendidikan HAM berarti menghambat suatu perhatian akan kemanusiaan. Oleh karena itu Deklarasi Vienna dengan sertamerta menyatakan: "Pendidikan

[18] Martino Sardi, "Dari Vatikan II tentang Pendidikan ke Pendidikan Hak-Hak Asasi manusia", Jurnal *Iman, Ilmu dan Budaya*, (II/2) 2002, hlm. 125-138.

[19] *Deklarasi Vienna* tahun 1993, hlm. 33.

harus memajukan hubungan yang saling pengertian, toleransi, damai dan bersahabat antarbangsa dan semua kelompok ras atau agama, serta mendorong pengembangan kegiatan-kegiatan Perserikatan Bangsa-Bangsa dalam mencapai hal-hal tersebut. Jadi, pendidikan mengenai hak asasi manusia dan penyebaran informasi yang benar, secara teori maupun praktek, memainkan peranan yang penting dalam pemajuan dan penghormatan terhadap hak asasi manusia dari semua orang tanpa pembedaan atas dasar apapun, seperti ras, jenis kelamin, bahasa, maupun agama, dan hal ini harus di integrasikan ke dalam kebijakan pendidikan pada tingkat nasional maupun intemasional. Konferensi Dunia Hak Asasi Manusia mencatat bahwa hambatan-hambatan sumber daya dan kelemahan ke lembagaan dapat menghambat pewujudan secepatnya dari hal-hal tersebut"[20]. Hubungan saling pengertian, toleransi, damai dan bersahabat antarbangsa dan semua kelompok ras atau agama merupakan suatu tugas yang mulia dalam bidang pendidikan HAM. Pendidikan HAM haruslah dilaksanakan dengan memperhatikan sasaran arah yang jelas tujuannya, yakni manusia dapat menjadi satu keluarga universal yang saling menghormati satu sama lain. Justru karena terdapat perbedaan antar bangsa itulah, maka bangsa manusia di dunia ini menjadi kaya pengalamannya. Tindakan yang hanya mementingkan diri sendiri, bangsanya sendiri ataupun kelompok golongan agamanya sendiri, merupakan suatu tindakan yang tidak manusiawi, menghina martabatnya sebagai manusia. Bangsa manusia dengan adanya pendidikan HAM itu haruslah semakin sadar bahwa dirinya merupakan bagian integral dari masyarakat dunia di era global ini. Memang disadari bahwa pendidikan HAM itu merupakan suatu pendidikan yang mengarahkan manusia ke dalam integritas dirinya dalam kebersamaan dengan masyarakat lainnya. Kendala yang nyata dalam pendidikan itu ialah kurangnya sumber daya manusia, dan juga

[20] *Deklarasi Vienna* tahun 1993, hlm. 33.

ketidaksiapan masyarakat untuk dididik ke arah pencapaian integritas diri yang kuat dan bertanggungjawab.

Deklarasi Vienna lebih lanjut menyatakan bahwa Konferensi Dunia Hak Asasi Manusia memandang pendidikan, pelatihan dan informasi publik mengenai hak asasi manusia sangat penting bagi kemajuan dan pencapaian hubungan yang stabil dan harmonis antar masyarakat, serta untuk meningkatkan saling pengertian, toleransi dan perdamaian. Negara harus berjuang untuk memberantas buta huruf dan harus mengarahkan pendidikan menuju pengembangan pribadi manusia seutuhnya serta memperkokoh penghormatan terhadap hak asasi manusia dan kebebasan asasi. Konferensi Dunia HAM mengimbau semua negara dan institusi untuk memasukkan hak asasi manusia, hukum kemanusiaan, demokrasi, dan norma hukum sebagai mata pelajaran dalam kurikulum semua institusi pengajaran, secara formal maupun informal."[21]

Pendidikan HAM merupakan suatu yang urgent yang harus segera dilaksanakan dalam segala level masyarakat. Justru karena HAM itu melekat pada hakikat manusia, maka bagaimana pun juga pendidikan yang menghantar manusia ke arah pengetahuan dan penyadaran akan HAM sangatlah penting. Ini merupakan level pertama tahap pendidikan HAM: sadar dan mengetahui akan Hak-hak Asasinya. Tahap berikutnya ialah bagaimanakah HAM itu harus dimajukan dan dilindungi, diperjuangkan sehingga manusia dapat hidup layak sebagai manusia yang bermartabat tinggi dan dapat mengembangkan diri sepenuhnya. Dalam rangka itu promosi dan proteksi HAM memegang peranan penting. Tahap yang ketiga ialah pemberdayaan HAM, yang menghantar manusia ke arah pemenuhan dan pengembangan diri bersama dengan sesamanya menjadi manusia yang integral dan berdaya guna bagi sesamanya.

Dalam Deklarasi Vienna itu dibicarakan juga mengenai materi apa saja yang harus dilaksanakan dalam pendidikan HAM

[21] *Ibid,* hlm.78-79.

itu. "Pendidikan hak asasi manusia harus mencakup perdamaian, demokrasi, pembangunan, dan keadilan sosial, sebagaimana ditetapkan dalam instrumen hak asasi manusia regional dan internasional, agar diperoleh pemahaman dan kesadaran umum untuk memperkokoh komitmen universal terhadap hak asasi manusia"[22]. Perdamaian, demokrasi, pembangunan, dan keadilan sosial merupakan hal yang tidak dapat diabaikan begitu saja dalam pendidikan HAM. Hal itu terjadi tentu saja setelah melalui langkah-langkah pengetahuan, penyadaran dan pemberdayagunaan itu tadi, sehingga HAM benar-benar akan dapat dipromosikan dan dilindungi.

Pendidikan HAM tetaplah harus berkaitan dengan program Internasional Perserikatan Bangsa-bangsa. Oleh karena itu dalam Dekklarasi Vienna lebih lanjut menyatakan: "Dengan memperhitungkan Rencana Aksi Dunia mengenai Pendidikan Hak Asasi Manusia dan Demokrasi yang disetujui pada bulan Maret 1993 oleh Kongres Internasional mengenal Pendidik anak Asasi Manusia dan Demokrasi yang diadakan oleh organisasi Pendidikan, Ilmu Pengetahuan dan Kebudayaan PBB (UNESCO), serta instrumen-instrumen hak asasi manusia lainnya; Konferensi Dunia Hak Asasi Manusia merekomendasikan agar negara-negara. Mengembangkan program-program dan strategi-strategi spesifik guna menjamin pendidikan hak asasi manusia yang seluas-luasnya dan penyebaran informasi publik, khususnya dalam memperhitungkan kebutuhan hak asasi perempuan". Dalam hal ini, kita jauh ketinggalan dari negara-negara anggotaa PBB lainnya. Kita masih dalam taraf awal pengenalan HAM, dan korban pelanggaran HAM di Indonesia telah bergelimangan di mana-mana. Korban telah begitu banyak, akibat lalainya mengadakan pendidikan HAM. Telah begitu lama dan telah begitu banyak, Pemerintah tersedot tenaga dan biayanya untuk penataran P4, mencari hutang

[22] *Ibid*, hlm. 80.

dari luar negeri, perhatian bidang ekonomi yang tidak pernah sampai kepada rakyat banyak, dls., sedangkan pendidikan HAM ditelantarkan. Sekarang setelah P4 dicabut, pendidikan HAM juga tidak maju-maju, sementara itu korban pelanggaran HAM semakin banyak dan semakin memprihatinkan. Memang ada kesadaran baru akan pentingnya HAM diperhatikan, namun pendidikan HAM dari tingkat sekolah sampai dengan Perguruan Tinggi, masih dititipkan pada disiplin lain. HAM belum dijadikan fokus perhatian, apalagi prioritas. Tidaklah mengherankan kalau seruan dari dunia internasional itu, tetaplah merupakan seruan kepada orang bisu, negara Indonesia. Sekalipun materi dancara pendidikan pun telah disodorkan, sampai saat ini tidak ada gerakan dan gertakan yang nasional sifatnya dari pemerintah di jaman reformasi ini. HAM bagaikan barang luks yang tidak dijadikan perhatian nasional untuk disosialisasikan, apalagi pendidikan HAM masih jauh dari harapan bahkan yang minimal sekalipun.

Situasi yang demikian ini tentu saja sangatlah memprihatinkan. Pendidikan HAM haruslah terlaksana, dan negara, dalam hal ini pemerintah seharusnya semakin gencar dalam mengkampanyekan, dan menyelenggarakannya. Juga lembaga pendidikan swasta haruslah berani tampil untuk mengadakan pendidikan HAM berkualifikasi internasional. Pendidikan tinggi yangtidak menyelenggarakan pendidikan HAM pada jaman sekarang ini adalah pendidikan tinggi tanpa hati, tanpa nilai kemanusiaan yang mau diperjuangkan, dan sebenarnya jauh dari kenyataan ideal yang seharusnya. Perguruan tinggi seharusnya merupakan pejuang dan pelopor HAM, dan berani mengadakan berbagai terobosan baru, agar nilai-nilai kemanusiaan dan HAM benar-benar dipromosikan dan mendapat proteksi yang layak.

Sangat menarik, yang dicanangkan dalam Deklarasi Vienna mengenai apa saja yang seharusnya dijalankan oleh pemerintah. Deklarasi itu antara lain menandaskan: "Pemerintah, dengan bantuan organisasi antar-pemerintah. lembaga-lembaga nasional dan

organisasi non-pemerintah, harus meningkatkan kesadaran mengenai hak asasi manusia dan saling toleransi. Konferensi Dunia Hak Asasi Manusia menekankan pentingnya penguatan Kampanye Infornasi Publik Dunia tentang Hak Asasi Manusia yang dilakukan PBB. Pemerintah dan lembaga-lembaga lainnya harus memulai dan mendukung pendidikan hak asasi manusia serta melakukan penyebaran informasi publik yang efektif dalam bidang ini. Program layanan nasihat dan bantuan teknis perangkat PBB harus cepat menanggapi permintaan negara-negara untuk kegiatan pendidikan dan pelatihan dalam bidang hak asasi manusia dan juga untuk pendidikan khusus mengenai standar yang terkandung dalam instrumen hak asasi manusia dan hukum kemanusiaan internasional serta penerapannya kepada kelompok-kelompok khusus, seperti angkatan bersenjata, petugas penegak hukum, polisi, dan petugas kesehatan. Perlu juga dipertimbangkan pencanangan dasawarsa PBB untuk pendidikan hak asasi manusia dengan tujuan memajukan, mendorong dan memfokuskan kegiatan pendidikan"[23] (24). Pendidikan Hak-hak Asasi Manusia dan perhatian pemerintah masih jauh dari idealnya. Pemerintah masih sibuk bergulat dengan persoalan ekonomi dan menangani krisis, yang dalam kenyataannya tidak pernah akan selesai. Dan perhatian akan HAM tetaplah masih jauh dari harapan, bahkan yang minimalpun masih sulit diharapkan. Kerjasama internasional dalam bidang HAM yang dilakukan pemerintah Indonesia masih terbatas, khususnya mendidik para petugas dan penyelenggara negara. Itu pun masih dalam taraf awal, dan belum sampai taraf ahli. Training para hakim, training dan studi lanjut yang bekerja di Komnas HAM dan lainnya masih jauh dari keahlian, padahal negara kita membutuhkan orang yang mampu mendidik rakyatnya berwawasan Hak-hak Asasi Manusia. Justru di dalam lembaga-lembaga yang strategis sangatlah diperlukan suatu keahlian mengenai Hak-hak Asasi Manusia. Rakyat harus dididik

[23] *Ibid*, hlm. 81.

ke arah kesadaran akan hak-haknya, apalagi kalau hak-haknya itu dilanggar, dilecehkan atau direndahkan. Dibutuhkan adanya suatu lembaga yang mempunyai wibawa dan pengaruh dalam mendidik rakyat, khususnya di dalam bidang Hak-hak Asasi Manusia. Bagaimana pun juga rakyat harus diarahkan ke penyadaran akan hak-hak yang dimilikinya, perlindungan dan juga pemajuan terhadapnya. Dalam masyarakat yang sadar akan Hak-hak Asasi Manusia, diharapkan bahwa rakyat akan dapat mengenyam kesejahteraan.

Kesimpulan

HAM bagaimana pun juga haruslah diperhatikan, dibela, dikembangkan dalam segala level kehidupan masyarakat. Terutama para pemegang penentu masyarakat haruslah memahami dengan baik HAM itu. Dewan Perwakilan Rakyat dan Pemerintah haruslah menjadi pelopor untuk HAM, dan bukan sebagai pelanggar HAM. Selama ini justru organ pemerintah atau organ negaralah yang paling banyak melanggar HAM dan rakyat menjadi korbannya. Dengan studi mengenai HAM kita akan semakin memahami betapa pentingnya memperhatikan martabat manusia itu demi kesejahteraan umum.

Memang kita perlu mempunyai suatu wawasan yang tepat mengenai HAM, hak yang begitu mendasar dalam hidup manusia. Dengan demikian, kita pun dapat mempertahankan dan membelanya dari tindak kejahatan, mengembangkan HAM dalam hidup sehari-hari atau mengimplementasikan dalam masyarakat kita. Hidup kita tidak dapat terlepas dari HAM.

Di daerah kita, kita mempunyai kekayaan sosial budaya sebagai hak yang harus kita kembangkan, lindungi dan perkenalkan ke seluruh dunia. Cara hidup, kesenian, kehidupan sosial, budaya dan berbagai macam warisan nenek moyang yang mempunyai nilai luhur dan bernilai HAM tidaklah boleh dilupakan, tetapi dipromosikan ke seantereo jagad ini.

Hidup kita berbasis di daerah, dengan seluruh kekayaan dan hak-hak yang kita miliki, tetapi kita harus mempunyai visi Internasional. Kita tidak hanya terkurung dalam kesempitan daerah saja, tetapi harus tembus ke level Internasional. Apa yang ada dalam masyarakat sebagai kekayaan sosial-budaya yang tidak lepas dari nilai HAM tetap harus dilestarikan, diperkenalkan dan dikembangkan, sehingga masyarakatnya pun akan semakin maju. Orang yang semakin respek akan budayanya akan semakin maju pemikirannya. Orang yang semakin respek akan HAM akan semakin beradab. Tetapi siapapun yang tidak memperhatikan atau melanggar HAM akan menjadi semakin biadab, Kita perlu mempunyai wawasan HAM, mengembangkannya, membelanya dan meningkatkannya justru demi kehidupan kita yang semoga saja akan semakin beradab.

DAFTAR PUSTAKA

Bdk. Hendardi. 1998. *Penghilangan Paksa: Mengungkap Kebusukan Politik Orde Baru,* Jakarta.

Cfr. F. Compagnoni. 1995. *I diritti Dell'uomo: Genesi, Storia e Impegno Cristiano,* San Paolo: Milano.

G. Concetti (ed). 1982. *I Diritti Umani: Dottrina e Prassi,* Editrice AVE Roma.

Haryanto, I. 1999. *Kejahatan Negara: Telaah tentang Penerapan Delik Kejahatan Negara,* Jakarta: Elsam.

J. Narveson. 1977. "Animal Rights", *Canadian Journal of Philosophy* 7 , No. 1.

Luwarso, Lukas. 2011. *Negara dalam Bahaya,* Jakarta: Elsam.

Magnis-Suseno, Franz. 1987. *Etika Politik: Prinsip-Prinsip Moral Dasar Kenegaraan Modern,* Jakarta: Gramedia.

Sardi, Martino. 1997. "Kepastian Hukum jaminan Kesejahteraan Rakyat", *Létters: Majalah KMKI Berlin* 3.

---------. 2002. "Dari Vatikan II tentang Pendidikan ke Pendidikan Hak-Hak Asasi manusia", *Iman, Ilmu dan Budaya* (II/2).

Siegel, James T. 2000. *Penjahat Gaya Orde Baru: Eksplorasi Politik dan Kriminalitas,* Yogyakarta: LKiS.

Syafaat, Rachmad, dkk. 2003. *Dagang Manusia: Kajian Trafficking Terhadap Perempuan & Anak di Jawa Timur*, Yogyakarta: Lappera Pustaka Utama.

T. Regan dan P. Singer, (eds.). 1989. *Animal Rights and Human Obligations*, New Jersey.

HAM: Teori Diskursus dan Agama

Otto Gusti Madung

Pendahuluan

Richard Rorty, salah seorang filsuf besar asal Amerika Serikat pada abad ke-20 dan awal abad ke-21, menolak setiap usaha memberi pendasaran atas paham HAM. Ia beranggapan bahwa setiap ikhtiar mencari pendasaran terakhir paham HAM adalah sia-sia dan berbahaya. Alasannya adalah bahwa hal itu hanya mengalihkan perhatian kita dari persoalan sesungguhnya. Sikap Rorty atas diskursus tentang HAM bertolak dari konsep pragmatisme tentang kebenaran dan pengetahuan. Rorty berpandangan, setiap usaha untuk bertanya tentang hakikat sesuatu dan nilai-nilai etis universal tak punya arti dan tujuan konkret. Sebab apa yang dimaksudkan dengan 'pendasaran terakhir' tak pernah netral dan selalu bersifat sirkular. Tak pernah netral karena manusia selalu terperangkap dalam partikularitas komunitas bahasanya. Dalam proses mencari 'pendasaran terakhir' kita selalu membawa serta nilai-nilai yang sesungguhnya merupakan kesimpulan dari proses pencarian itu sendiri.[1] Karena itu proses tersebut bersifat sirkular.

[1]N. Brieskorn, *Menschenrechte. Eine historisch-philosophische Grundlegung* (Stutgart: Kohlhammer, 1997), hlm. 139.

Dalam usaha menegakkan HAM, Rorty menekankan pentingnya mengasah kesadaran dan membangkitkan empati terhadap korban. Empati mendorong manusia untuk terlibat guna memperjuangkan hak-hak korban. Namun penekanan berlebihan pada aspek emosional dapat menjerumuskan manusia ke dalam bahaya subjektivisme. Manusia tidak sanggup mengambil jarak dan menganalisis persoalan secara objektif. Empati adalah satu sisi dari mata uang penegakan HAM, sisi lainnya adalah analisis objektif. Di tengah pluralitas ideologi politik pada tataran global, pertanyaan perlu diajukan mengapa HAM dapat dijadikan sebagai basis legitimasi politik untuk menata kehidupan bersama. Bukankah masih ada basis legitimasi yang lain seperti agama atau tradisi? Atau jika kita menerima HAM sebagai dasar normatif untuk membangun tatanan politik, tafsiran HAM model mana yang harus dipakai?

Dalam tulisan ini saya akan memperkenalkan model pendasaran HAM sebagaimana dikembangkan dalam teori diskursus Jürgen Habermas. Pada bagian akhir tulisan, konsep diskursus prosedural tentang HAM coba dikonfrontasikan dengan pandangan tentang tatanan nilai-nilai prapolitis agama-agama. Hal ini penting untuk melihat peran agama-agama dalam menghidupkan budaya HAM.

Model-Model Pendasaran HAM

HAM adalah hak-hak yang bersifat '*universal*, *egaliter*, *individual,* dan *kategoris*'.[2] Validitas HAM memiliki dimensi moral, juridis, dan politis. Dari sisi *moral* HAM berlaku *absolut* atau *kategoris*; universal, artinya berlaku untuk semua manusia sebagai manusia terlepas dari ciri-ciri khasnya serta konteks sosio-budaya. Karena bersifat universal dan abstrak, HAM berlaku untuk semua manusia secara sama (prinsip *egaliter*); hak-hak tersebut dimiliki

[2]Georg Lohmann, "Menschenrechte zwischen Moral und Recht," dalam Georg Lohmann dan Stefan Gosepath, *Philosophie der Menschenrechte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998, hlm. 62-95.

oleh setiap individu terlepas dari keanggotaannya pada satu agama, budaya, bangsa, ras atau suku tertentu.

Secara yuridis HAM sebagai hak-hak subjek terinstitusionalisasi dalam sistem hukum positif. Proses institusionalisasi ini melahirkan hak-hak dasar yang dijamin secara *konstitusional*. Institusionalisasi HAM secara yuridis dalam bentuk hak-hak subjek tidak saja terjadi pada level negara-bangsa (*nation-state*), tetapi juga pada tataran Internasional seperti Konvensi HAM PBB, Konvensi Eropa, dan Tribunal Internasional. Pada tataran politis diputuskan model-model konkretisasi dan efektivitas HAM. Pada tingkat ini terjadi transformasi HAM sebagai hak universal dan moral tersebut ke dalam hukum positif yang berlaku, dapat dituntut dan bersifat memaksa. Karena HAM selalu tampil multi wajah sebagai hak moral, yuridis, dan politis, maka pendasarannya pun berada dalam ketegangan antara yang kategoris dan universal di satu sisi, serta historis serta konkret-politis di sisi lain. HAM yang bersifat universal itu harus terbuka terhadap praksis politis, institusionalisasi yuridis, serta sensibel untuk setiap konteks budaya. Atas dasar tuntutan-tuntutan ini kita dapat membedakan macam-macam tipologi pendasaran HAM serta membuat penilaian kritis atasnya. Ada pendasaran yang bersifat absolut, relatif, dan terakhir relasional.[3]

Yang tergolong ke dalam model pendasaran HAM yang bersifat absolut adalah tradisi hukum kodrat, hukum rasionalitas Kantian, dan juga pandangan yang melihat prinsip 'martabat manusia' sebagai nilai absolut atau argumentasi transendental yang memberikan arti objektif kepada paham HAM.[4] Model pendasaran relatif dapat ditemukan dalam pandangan relativisme budaya. Menurut posisi ini HAM hanya berlaku dalam hubungan dengan sistem nilai budaya tertentu atau kesamaan budaya yang tampak

[3] Bdk. Georg Lohmann/Stefan Gosepath, "Einleitung," *Ibid.*, hlm. 12.
[4] *Ibid.*,

secara empiris dipandang sebagai titik pijak berlakunya HAM. Pandangan ini harus dibedakan lagi dari posisi relatif yang agak lemah yang memahami universalisme egaliter HAM sebagai sesuatu yang berhubungan secara relatif dengan pandangan moral tertentu (Tugendhat) atau posisi politik tertentu (Rawls). Pemahaman ini tetap membatasi universalitas dan prinsip kategoris HAM. Model pendasaran HAM ketiga bersifat relasional. Model ini coba membangun korelasi antara validitas universal dan basis kultural-politis HAM yang terbatas. Model ini coba menunjukkan tuntutan objektivitas dan universalitas HAM lewat korelasi antara HAM dan konsep kedaulatan rakyat. Salah satu contoh model relasional adalah teori diskursus tentang demokrasi dan hukum seperti dikembangkan oleh Jürgen Habermas.[5]

Atas dasar ketiga tipologi di atas kita dapat mengajukan beberapa pertimbangan kritis atas model pendasaran yang terlalu lemah. Artinya, bentuk pendasaran argumentatif yang hanya menempatkan HAM ke dalam kebiasaan budaya tertentu, pengalaman historis konkret dan model institusi politik tertentu. Akan tetetapi tuntutan validitas kategoris HAM tidak dapat bertumpu pada sesuatu yang partikular dan kontingen. Validitas universal, egaliter, dan kategoris hanya dapat dibangun di atas sebuah prinsip yang universal, egaliter, dan kategoris pula. Validitas seperti itu bersifat rasional. Pertanyaannya, apakah titik pijak ciri khas rasionalitas yang universal, egaliter dan kategoris itu?

Kita juga menolak model pendasaran HAM yang terlalu *tinggi.* Model yang menempatkan validitas rasional HAM atas dasar prinsip transendental atau supra-rasional. Contoh model ini adalah tradisi hukum kodrat. Validitas rasional HAM di sini berpijak pada prinsip universal yang lebih tinggi yang juga dikenal dengan kodrat universal manusia. Kritikan atas model ini ialah bahwa ia

[5] Bdk. Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992.

membutuhkan pengandaian-pengandaian metafisis. Akan tetapi dalam kondisi pluralisme pandangan hidup, keyakinan filosofis dan religius masyarakat modern, klaim-klaim metafisis seperti ini tidak dapat diterima lagi atau kehilangan basis validitas universalnya. Karena itu menempatkan validitas rasional absolut atas dasar prinsip hukum kodrat menguburkan universalisme rasionalitas itu sendiri.

Institusionalisasi yuridis dan politis HAM justru dibangun atas dasar konsensus HAM atau dalam bahasa John Rawls 'konsensus lintas batas' (*overlapping consensus*).[6] Dalam konsensus lintas batas tersebut para anggota dari 'doktrin komprehensif' (Rawls maksudkan keyakinan religius, pandangan etis, dan ideologis)[7] yang berbeda-beda setuju dan menerima sebuah ide normatif universal tentang hukum dan keadilan.

Namun para anggota dari doktrin-doktrin komprehensif yang berbeda itu hanya sepakat tentang ide hukum dan keadilan ini. Sementara alasan dan motivasi mengapa mereka menerima ide tersebut sangat bervariasi, sangat bergantung pada keyakinan religus, filosofis, dan ideologis masing-masing. Menurut Stefan Gosepath pandangan ini berlaku untuk konsep 'martabat manusia' atau 'manusia sebagai *imago dei*' juga. Keduanya tidak berlaku universal, tetapi merupakan ungkapan yang berlaku dalam 'doktrin komprehensif' tertentu. Dalam terang teori ini, paham HAM dapat diinterpretasi dan ditransformasi ke dalam budaya lain, namun pendasaran rasional universal atasnya tak mungkin. Maka, basis validitas rasional HAM hanya dapat diasalkan kembali pada akal budi itu sendiri. Validitas universal HAM hanya mungkin berpijak pada prinsip-prinsip yang dapat diterima oleh semua atas dasar pertimbangan rasional. Pendasaran aspek moral HAM harus bersifat kategoris dan universal. Namun atas dasar dimensi juridis

---

[6] Bdk. Stefan Gosepath, "Sinn der Menschenrechte," dalam Georg Lohmann dan Stefan Gosepath, , *Philosophie der Menschenrechte*.

[7] Bdk. Otto Gusti Madung, "Membaca John Rawls dalam Terang Dialog Antar Peradaban," *Diskursus. Jurnal Filsafat dan Teologi*, IX,1,2010, hlm. 1-24.

dan politis, HAM juga serentak bersifat historis, politis, institusional-yuridis, dan peka terhadap konteks kultural.

Teori diskursus berasumsi dapat memenuhi semua tuntutan di atas dalam memberikan pendasaran rasional atas validitas HAM. Untuk itu teori diskursus coba menunjukkan kesetaraan asal-usul makna moral, yuridis, dan politis HAM. Caranya ialah dengan membuktikan adanya pendasaran dan stabilisasi timbal-balik antara demokrasi dan negara hukum, antara soverenitas dan hak-hak konstitusional.

Diskursus tentang Hukum dan HAM

Setiap pendasaran filosofis atas paham HAM selalu berhadapan dengan tugas untuk memberikan pendasaran atas posisinya dalam ketegangan relasi antara hukum dan moral. HAM memiliki arti juridis di mana tuntutannya diakui dan dilindungi dengan undang-undang. HAM pada tempat pertama bukan merupakan hak yang dimiliki seseorang dalam hubungan dengan sesama warga, tetapi lebih dalam hubungan dengan institusi politik seperti negara. HAM mengatur secara normatif tindakan negara terhadap warganya.

HAM merupakan norma yang mengukur secara kritis tindakan negara. Dalam arti ini, HAM bersifat universal karena validitasnya tidak bergantung pada pengakuan faktis dan tatanan politis tertentu. Paham HAM dibedakan dari tuntutan dan kewajiban moral pada umumnya karena HAM selalu berkaitan dengan tatanan atau institusi politis.

Di sini teori diskursus memberikan tawaran untuk menjelaskan basis normatif bersama dari hukum dan moral serta sekaligus menunjukkan perbedaan spesifik antara norma-norma moral, hukum, dan HAM. Akar bersama dari hak-hak moral dan politis terungkap dalam makna kebebasan tindakan komunikatif yang dipandang sebagai penentuan diri rasional.

Dalam setiap tindakan komunikatif yang konkret selalu terdapat klaim validitas yang melampaui konteksnya. Pemahaman atas sebuah ungkapan linguistik saja sudah menunjukkan adanya pengetahuan akan syarat-syarat prosedur yang memungkinkan validitas. Kebenaran dan rasionalitas proposisi diukur berdasarkan prosedur yang memberi jaminan adanya persetujuan semua secara potensial. Karena syarat-syarat yang memungkinkan dan menguji klaim-klaim validitas dirumuskan melalui aturan-aturan prosedur diskursus, maka substansi yang mungkin dari klaim validitas tidak perlu dinyatakan secara *a priori*. Rasionalitas prosedural diskursif dapat bersifat netral terhadap substansi dan dengan demikian dapat mengakomodasi pluralitas keyakinan dan konteks dunia kehidupan (*Lebenswelt*).

Kendati demikian dari sebuah diskursus kita dapat menarik beberapa ketentuan substansial normatif seperti prinsip publisitas, larangan pemaksaan, pertimbangan akan konsekuensi sebuah keputusan dan melihat persoalan dari perspektif korban. Jadi basis atau akar bersama norma moral, hukum, dan politis menurut Habermas terdapat dalam arti atau makna otonomi yang direkonstruksi berdasarkan proses diskursus.

Teori diskursus coba memberikan pendasaran atas kekhasan konsep HAM. Caranya ialah dengan menempatkan basis validitas HAM di atas dimensi politis otonomi yang dibedakan dari otonomi moral. Di sini kita berhadapan dengan prosedur yang bertingkat: Teori diskursus umum menjelaskan makna umum dari kebebasan komunikatif rasional. Sedangkan etika diskursus sebagai teori diskursus khusus menjelaskan makna moral otonomi rasional sebagai penghormatan yang egaliter, dan teori diskursus tentang hukum dan demokrasi menerangkan arti politis-yurudis otonomi sebagai penetapan hukum secara otonom dan rasional. Model-model otonomi yang berbeda itu dipahami sebagai ungkapan perbedaan-perbedaan khusus dalam genus universal rasionalitas sebagai kebebasan komunikatif dan otonomi diri.

Dalam konteks ini HAM dimengerti sebagai norma-norma politik, sebab HAM memberikan kewajiban kepada subjek politis kolektif, dan bukan kepada masing-masing subjek moral. Tentu saja dalam kacamata Habermas dianggap sebagai kekeliruan jika penentuan diri secara politis dimengerti sebagai kejadian kolektif, sementara deliberasi moral merupakan hasil pertimbangan individual. Diskursus moral dan politik menggambarkan pertimbangan-pertimbangan yang dibuat secara publik dan bersama. Tentu saja, keduanya bekaitan dengan subjek dan tujuan pertimbangan yang berbeda-beda. Dalam konteks pendasaran teori diskursus HAM mau dijelaskan syarat-syarat otonomi politis sebuah kolektif dalam arti pemerintahan sendiri.

Dengan demikian strategi teori diskursus Habermas berpegang teguh pada distingsi antara validitas moral dan hukum. Namun di sisi lain distingsi ini dapat dihilangkan bersamaan dengan lenyapnya pembedaan antara akal budi praktis dan teoretis serta melebur ke dalam konsep rasionalitas yang universal dan komprehensif. Konsep akal budi universal ini terungkap dalam klaim-klaim validitas. Rasional berarti mengukur validitas klaim-klaim pada pembuktian kekuatan argumentatif dalam prosedur diskursif. Aturan argumentasi ini berlaku baik untuk klaim-klaim validitas praktis pun teoretis. Kekhasan klaim-klaim validitas *praktis* ialah bahwa klaim-klaim ini menciptakan validitas dalam arti ketepatan normatif yang analog dengan kebenaran. Berdasarkan konteks, pengertian normativitas didefinisikan sebagai norma moral atau norma hukum. Yang perlu digarisbawahi ialah, dalam sebuah konsep rasionalitas komunikatif yang multidimensional kita berurusan dengan macam-macam bentuk sebuah rasionalitas yang dapat direduksi menjadi prinsip universal perumusan klaim-klaim validitas secara diskursif. Secara analogis teori diskursus mengartikan ketegangan antara prinsip demokrasi dan HAM yang sering dilihat sebagai pertentangan dalam arti sebuah diferensiasi internal logis.

Teori diskursus coba mencairkan ketegangan dengan menganjurkan tesiskesamaan asal-usul HAM dan kedaulatan rakyat.[8]

Menurut Habermas, dalam teori hukum modern kedua prinsip dasar normatif yakni konsep liberal tentang hak-hak subjek kodrati dan pemikiran republikan tentang kedaulatan rakyat selalu bersaing satu sama lain. Namun sesungguhnya kedua prinsip ini berpijak pada konsep 'penetapan hukum yang otonom' (*Selbstgesetzgebung*) sebagai prinsip normatif utama teori demokrasi dan hukum modern. Tentu harus dicatat bahwa liberalisme dan republikanisme masing-masing memiliki tafsiran sendiri tentang konsep otonomi.

Liberalisme memahami otonomi pada tempat pertama sebagai penentuan diri. Maka, kaum liberal pun menjadikan interese-interese subjektif 'prapolitis' sebagai syarat awal normatif pertimbangan-pertimbangan demokrasi secara teoretis. Hak-hak subjek berfungsi melindungi dan memberi legitimasi. Negara diwajibkan memberikan perlindungan dan jaminan hak-hak tersebut.

Sementara itu konsep republikan tentang demokrasi melihat kehendak kolektif atau kedaulatan rakyat sebagai sumber legitimasi. Sebuah masyarakat atau bangsa secara otonom menciptakan aturan dan undang-undangnya sendiri yang hendak ditaatinya. Di balik pandangan ini terdapat sebuah pemahaman etis tentang otonomi sebagai aktualisasi diri. Konsep otonomi ini menginterpretasi proses penetapan undang-undang yang otonom secara demokratis sebagai sebuah projek bersama aktualisasi diri kolektif.

Teori diskursus tentang hukum dan demokrasi coba menjembatani kedua prinsip ini. Substansi normatif bersama kedua prinsip ini, yakni prinsip liberal hak-hak subjek dan prinsip

[8]Rainer Forst, "Die Rechtfertigung der Gerechtigkeit. Rawls politischer Liberalismus und Habermas' Diskurstheorie in der Diskussion," dalam: Hauke Brunkhorst/ Peter Nielsen (Ed.), *Das Recht der Republik,* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999, hlm. 138.

demokratis penetapan undang-undang secara otonom, diberi pendasaran melalui analisis tentang implikasi akal budi komunikatif. Dalam arti ini, kedaulatan rakyat sebagai penetapan hukum secara otonom dilihat sebagai sebuah prosedur diskursus. Proses ini tentu saja hanya bersifat diskursif jika memenuhi semua syarat diskursus yang *fair* yakni kondisi bebas represi, egalitarian, inklusif, serta tidak adanya pemaksaan. Pemenuhan syarat-syarat ini serta sikap tunduk pada aturan diskursus dalam ranah politik dijamin lewat konstitusi. Dengan demikian konstitusi menspesifikasi syarat-syarat berfungsinya kedaulatan rakyat. Maka, HAM dan konstitusi berfungsi melindungi dan menjamin formasi opini dan kehendak secara diskursif sebuah masyarakat atau bangsa yang soveren.

Hanya jika formasi kehendak dan opini kolektif terbentuk secara diskursif (dalam arti hak-hak konstitusional dan aturan diskursus tidak dilanggar) dapat dijamin bahwa kedaulatan rakyat tidak hanya menciptakan legalitas tetapi juga legitimasi. Dengan demikian legalitas dalam arti hak-hak konstitusional menjadi garansi legitimasi dalam bentuk penentuan diri secara demokratis.

Agama dan HAM

Pendasaran HAM versi teori diskursus sering dihadapkan dengan pertanyaan kritis, entah konsep ini tidak bergantung pada sebuah basis konseptual yang lebih dalam? Pertimbangan kritis ini berpijak pada pandangan tentang sebuah tatanan nilai prapolitis hirarkis yang berlapis-lapis.

Paham HAM merupakan landasan normatif demokrasi. HAM adalah ungkapan dari prinsip martabat manusia. Dari perspektif ini martabat manusia dimengerti sebagai prinsip etis yang memiliki validitas transhistoris serta kriteria yang melampaui segala model masyarakat.

Pandangan tentang martabat manusia sering ditafsirkan secara religius. Dari kacamata agama konsep martabat manusia merupakan transformasi kreatif dari pandangan tentang manusia sebagai *imago*

dei, image of God, das Bild Gottes, citra Allah. Secara historis pembicaraan tentang martabat manusia tak dapat dipahami tanpa rujukan pada konsep teologis Judeo-Kristiani manusia sebagai citra Allah. Dalam pandangan ini secara ontologis manusia adalah citra Allah. Status citra Allah ini tidak bergantung pada kebajikan yang dihasilkan oleh manusia. Ia melekat dalam diri manusia dalam kondisi apapun dan tak dapat ditanggalkan atas alasan apapun. Semua manusia, entah ia seorang pendosa atau orang kudus, adalah perwujudan citra Allah. Konsep teologis inilah yang menjadi basis adanya sakramen pengakuan dosa dalam agama Kristen. Sebesar apapun dosa seorang manusia ia tetap boleh berharap akan pengampunan dari Allah karena statusnya sebagai citra Allah.

Dalam sejarah konsep *imago dei* ini kemudian ditransformasikan menjadi konsep martabat manusia. Martabat manusia mengandung arti bahwa manusia tak pernah boleh dijadikan instrumen untuk tujuan tertentu. Manipulasi atas manusia tak pernah diperbolehkan secara etis. Martabat manusia merupakan basis moral penolakan terhadap hukuman mati. Sejahat apapun seorang manusia status martabat kemanusiaannya tak pernah bisa hilang. Karena itu ia tak dapat dihukum mati seperti seorang pendosa yang tetap boleh berharap atas pengampunan karena status *imago dei*-nya yang tak pernah hilang.

Transformasi konsep biblis-teologis manusia sebagai citra Allah ke dalam paham sekular martabat manusia merupakan hasil dialog kreatif antara agama dan pandangan filosofis hukum kodrat. Di sini agama dapat memakai instrumen filosofis untuk menerjemahkan doktrin-doktrin komunal yang terdapat dalam agama-agama ke dalam konsep universal yang melampaui sekat-sekat agama, dengan demikian dapat dimengerti oleh semua. Kiranya sebuah pembelajaran yang positif bagi agama-agama di Indonesia yang multikultural agar mampu menerjemahkan doktrinya secara rasional ketika doktrin tersebut ingin diusung ke ruang publik.

Sudah saatnya agama-agama di Indonesia lebih giat lagi mengusung isu-isu HAM. Pemahaman tentang agama tidak boleh hanya sebatas ritualisme. Perlu dibangun hermeneutika transformasional dalam agama-agama agar norma-norma agama yang dihayati menampilkan nilai-nilai kemanusiaan universal seperti HAM dan demokrasi. Seorang beragama yang memperjuangkan HAM tidak boleh dicap 'sekularis,' melainkan sedang menghayati imannya.

Dari sudut pandang agama, makna dan sifat kategoris paham HAM hanya dapat dijelaskan secara religius. Sebuah negara hukum demokratis yang taat pada prinsip-prinsip normatif seperti terungkap dalam paham HAM nampaknya bergantung pada agama sebagai sumber dan pijakan prapolitis prinsip-prinsip hukum.

Pandangan-pandangan yang bertolak dari sebuah peran mutlak prapolitis agama, sering berargumentasi dengan merujuk pada hubungan antara HAM dan paham martabat manusia. Pengalaman historis totalitarianisme, juga diagnosis kontemporer tentang krisis nilai demokrasi liberal, menunjukkan bahwa landasan HAM paling pasti dan terpercaya adalah pengakuan akan prinsip martabat manusia. Akan tetetapi secara genealogis dan sistematis konsep martabat manusia bersifat religius. Maka agama pun dipandang sebagai sumber prapolitis yang mutlak bagi HAM.

Namun teori diskursus memiliki interpretasi yang terbuka dan prosedural tentang HAM. Dalam tilikan teori diskursus, substansi normatif HAM tidak berasal dari sumber-sumber prapolitis etis atau religius. Substansi normatif tersebut diciptakan sendiri dalam sebuah proses politis penentuan diri individual dan kolektif. Konsep martabat dalam konstitusi pun bersifat terbuka dan tidak didefinisikan secara khusus. Alasannya, dalam krangka etis normatif berlaku tetap definisi yang pasti akan menghalangi dan membatasi perkembangan lebih lanjut dan interpretasi baru tentang HAM. Selain itu jawaban atas pertanyaan tentang substansi konsep martabat manusia sangat bergantung pada ideologi atau pandangan hidup

serta agama yang berbeda-beda. Contoh, kapan hidup manusia mulai atau berakhir, hingga kini tidak ada konsensus universal.

Mengingat interpretasi yang berbeda tentang konsep martabat manusia, maka pertanyaan muncul, bertolak dari faktum pluralisme ideologi dan agama dewasa ini apakah konsep martabat manusia masih kompatibel dengan prinsip netralitas negara hukum?

Tugas agama bukan saja sebatas sumber (*resource*) teoretis pendasaran HAM. Agama juga merupakan basis solidaritas sosial dalam negara konstitusional demokratis dan menjadi sumber motivasi moral individual bagi warga negara untuk setia terhadap konstitusi dan taat terhadap hukum positif. Agama bertugas menciptakan basis nilai bagi sebuah demokrasi yang efektif serta taat pada prinsip-prinsip HAM.

Juga dari perspektif teori diskursus dapat diterima atau diakui bahwa status kewarganegaraan dan keutamaan-keutamaan demokratis yang berkaitan ada dalam sebuah *civil society* yang hidup secara spontan dari sumber-sumber 'prapolitis'. Tesis teori diskursus ini tidak berarti bahwa negara liberal tidak mampu 'menciptakan syarat-syarat motivasional (etis) dari kekuatannya sendiri. Motivasi warga untuk ambil bagian dalam formasi kehendak dan opini publik tentu saja berasal dari sikap etis dan konsep hidup baik kultural masing-masing. Namun kita tidak boleh mengabaikan bahwa praksis demokratis juga mengembangkan dinamika politisnya'.[9] Dinamika ini nampak lewat bentuk partisipasi warga dalam proses formasi kehendak politis.

Dalam negara konstitusional demokratis keterlibatan politis dijamin oleh hukum yang berlaku. Keterlibatan warga dalam diskursus politik serentak berperan untuk menafsirkan secara baru, mengeritik dan memodifikasi hukum yang berlaku. Ketika warga secara sadar terlibat dalam proses formasi kehendak kolektif, interpretasi dan penataan konstitusi secara baru, maka terbangunlah

[9] *Ibid.*,

loyalitas mereka terhadap tatanan konstitusional. Jadi sebuah pemahaman prosedural, diskursif-teoretis tentang demokrasi dapat menjelaskan bagaimana dalam prosedur demokratis legitimasi dan pengakuan rasional diciptakan melalui *inclusion of the others* dan pertimbangan rasional atas semua perspektif dan argumentasi.

Karena itu Habermas menekankan, karakter sekular negara konstitusional demokratis tidak harus berarti lemah secara kognitif dan motivasional serta membahayakan stabilisasi diri.[10] Andaikata prosedur demokratis tidak disalahpahami secara positivistis, tetapi sebagai sebuah metode membangun legitimasi atas dasar legalitas, maka kita tidak perlu lagi beranggapan bahwa prinsip-prinsip validitas konstitusi yang sudah mengalami positivikasi secara sempurna hanya dapat digaransi secara kognitif dalam hubungan dengan agama.[11]

Teori diskursus tentu saja tidak menyangkal ketergantungan demokrasi prosedural pada 'sumber-sumber substansial,' deskripsi etis atau narasi-narasi legitimasi hukum yang ditawarkan agama-agama. Teori diskursus mengakui peran dan arti pandangan etis atau religius substansial sebagai basis stabilitas dan reproduksi masyarakat demokratis.[12] Namun lebih tegas dari paradigma etis atau metafisis, teori diskursus membedakan secara jelas pertanyaan tentang pendasaran substansi normatif demokrasi dari persoalan seputar motivasi moral warga dan reproduksi diri institusi-institusi negara hukum.

Teori diskursus mengingatkan bahwa legitimasi hukum yang bersifat naratif serta terikat pada dunia kehidupan selalu terbatas

---

[10] Bdk. Jürgen Habermas/Joseph Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Vernunft und Religion*, Florian Schueller (Ed.), Freiburg am Br: Herder Verlag 2004, hlm. 26.

[11] Bdk. *Ibid.*, hlm. 20.

[12] Bdk. Jürgen Habermas, "Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den őffentlichen Vernunftgebrauch religiőser und säkularer Bürger," dalam: idem, Zwischen Naturalismus und Religion, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005, hlm. 143.

pada perspektif partikular. Dari perspektif internal doktrin komprehensif tertentu, narasi-narasi tersebut melegitimasi krangka normatif. Dalam krangka normatif tersebut berlangsung proses saling belajar antara warga sekular dan penganut pelbagai macam agama secara terus-menerus dan tanpa kekerasan.[13] Untuk sebuah masyarakat plural paradigma teori diskursus tentang pendasaran HAM nampaknya menawarkan basis yang tepat untuk sebuah relasi normatif antara agama dan politik.

Pertanyaan lebih lanjut perlu diajukan di sini: apakah diskursus membutuhkan kriteria-kriteria terakhir sebagai titik pijak? Bagaimana bisa membedakan antara yang benar dan salah dalam sebuah proses diskursus? Apakah kriteria-kriteria tersebut merupakan hasil dari sebuah diskursus?

Pertanyaan-pertanyaan di atas dapat dijawab dengan membedah fenomen penderitaan yang dapat memberikan basis substansial dalam pendasaran HAM. HAM dapat dipandang sebagai reaksi atau protes atas pengalaman penderitaan. Argumentasi seperti ini bisa memberikan jawaban atas kritikan kebanyakan pemimpin negara berkembang bahwa paham HAM merupakan nilai budaya barat yang dipaksakan ke segala penjuru dunia. Sebab ia bertolak dari pengalaman konkret umat manusia akan penderitaan. Pengalaman penderitaan karena kemiskinan, penindasan dan perlakuan tidak adil yang menimpa umat manusia hingga saat ini dan harus diakhiri.

Jika kita meneliti seluruh sejarah HAM, paham HAM sesungguhnya pertama-tama bukan lahir sebagai rumusan hukum positif. Ia juga bukan produk dari sebuah teori filsafat tertentu. HAM lahir sebagai reaksi kolektif atas sebuah sejarah korban penindasan. Ia lahir sebagai jawaban kemanusiaan atas sejarah penderitaan umat manusia. Atas dasar pengalaman dan ingatan

[13] Bdk. John Rawls, *Politischer Liberalismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998, hlm. 13.

kolektif akan penderitaan inilah tumbuh sebuah kesadaran bersama untuk memerangi dan mengakhiri segala bentuk kejahatan dan pemerkosaan terhadap kemanusiaan dengan jalan merumuskan hak-hak dasar manusia.

Karena itu hak-hak asasi manusi pertama-tama harus dipahami sebagai sebuah imperatif dialektis-negatif (*negativ-dialektischer imperativ*) dan bukan rumusan hukum positif. Itu berarti HAM merupakan sebuah seruan (*imperativ)* untuk mengakhiri segala bentuk pengalaman negatif dan penderitaan umat manusia. Penderitaan manusia sebagai titik tolak pendasaran HAM merupakan satu alasan fundamental universalitas HAM. Paham HAM berlaku universal karena universalitas penderitaan manusia.

Setiap bentuk penderitaan melahirkan reaksi-reaksi protes emosional yang ditunjukkan dalam perubahan roman muka atau rasa sakit misalnya. Reaksi-reaksi ini bisa dimengerti secara interkultural dan mengungkapkan dimensi universal penderitaan manusia. Penderitaan secara spontan dan pertama-tama selalu dipandang sebagai 'pengalaman negatif' meskipun pada tahap refleksi ada usaha untuk menafsirkannya secara positif seperti yang dilakukan agama-agama. Theodor Adorno, salah seorang filsuf dari *Mazhab Frankfurt,* menyebut penderitaan sebagai sebuah *'negatio-negationis'.* Penderitaan adalah pengalaman negatif yang harus dihilangkan. Ia merupakan bentuk pengingkaran dari keadaan ideal manusiawi dan bukti ketidakberesan dalam kehidupan sosial.

Pengalaman manusia akan penderitaan selalu bersifat intersubjektif. Manusia mampu mengambil bagian dalam penderitaan sesamanya (*compassio).* Ketika membaca berita di koran atau menyaksikan tayangan gambar di layar televisi tentang korban bencana alam seperti banjir atau korban perang kita merasa tersentuh dan secara spontan menolak kenyataan pahit seperti itu. Manusia melihat penderitaan sebagai sesuatu yang negatif dan harus diatasi. Manusia tidak menerima penderitaan yang dialaminya begitu saja. Penderitaan dianggap sebagai sesuatu yang negatif. Setiap

manusia berusaha untuk keluar dari sana. Perjuangan masyarakat miskin dan tertindas untuk menggapai kebebasan dapat ditemukan di semua kebudayaan dan benua. Meskipun pengalaman penderitaan tersebut mendapat legitimasi kultural dan pembenaran religius, kaum tertindas akan bangkit protes jika penderitaan yang dialami sudah melampau kemampuan mereka.

Kesadaran akan penderitaan sebagai sesuatu yang bertentangan dengan kemanusiaan telah mendorong beberapa pemimpin bangsa untuk mengakhirinya dengan merumuskan deklarasi universal tentang HAM. Ia bersifat universal meskipun lahir dari pengalaman manusia yang konkret dan unik tentang penderitaan. Akan tetetapi substansi dari pengalaman itu bersifat universal. Penderitaan lantaran kejahatan kemanusiaan masih terus ditemukan di mana-mana hingga saat ini dan hanya bisa diakhir jika paham HAM diakui dan dipraktikkan secara konsekuen. Dari sisi tilik etika sosial, penderitaan dapat dipandang sebagai otoritas moral tertinggi yang menjadi basis terakhir setiap diskursus dan kriteria setiap konsensus. Dalam jaringan masyarakat global, protes atas penderitaan yang tidak adil merupakan elemen yang mempertemukan dan mempersatukan pelbagai agama dan kebudayaan. Pada tempat pertama bukan studi perbandingan agama-agama yang mempertemukan agama-agama, tetapi ikhtiar dan usaha bersama untuk mencari dan mengatasi akar segala penderitaan dan persoalan kekerasan.[14]

Pertanyaan para penderita dapat menjadi basis koalisi agama-agama demi menyelamatkan dan mendukung 'compassio' sosial dan politik di dunia dewasa ini. 'Bukan konsensus yang minciptakan otoritas etos, melainkan otoritas batiniah sebuah etoslah yang memungkinkan dan memberi pendasaran terhadap konsensus

[14] Bdk. Johann Baptist Metz, *Memoria Passionis: Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft* (Freiburg im Breisgau: Herder, 2006), hlm. 174.

universal, persetujuan semua. Otoritas dimaksud adalah otoritas para penderita, penderita yang tak bersalah dan tidak adil.'[15]

Kesimpulan

Tulisan ini menganalisis teori diskursus sebagai salah satu model pendasaran moral dan politik validitas HAM. Kita telah melihat sejauh mana agama merupakan fundamen penting dalam pendasaran yang dikembangkan oleh teori diskursus. Sebuah proses dikatakan diskursif jika bersifat egalitarian, bebas represi dan inklusif. Pertanyaannya, apa yang mendorong seorang dengan posisi sosial yang sudah mapan untuk mentaati prinsip-prinsip diskurus jika aturan-aturan tersebut tidak mendatangkan keuntungan baginya? Untuk apa orang mengorbankan nyawa, misalnya, menentang sebuah rezim totaliter atau represif demi memperjuangkan hak-hak sesamanya yang tertindas tidak dapat dijelaskan secara rasional semata. Di sini agama dapat berperan. Atau dalam uangkapan Hans Kueng: 'Kendatipun manusia mewajibkan dirinya untuk taat pada norma-norma moral, satu hal tetap tak dapat dilakukan manusia tanpa agama: memberikan pendasaran atas keniscayaan dan universalitas kewajiban-kewajiban moral.'[16]

Namun, agama dan HAM tak dapat disamakan begitu saja. Agama pada prinsipnya bertugas menyempurnakan manusia secara moral dan berusaha menjauhkan manusia dari kejahatan. Peran ini tak dapat dijalankan negara atau HAM. Mengutip Ignas Kleden: paham HAM bertujuan dan mengatur sekian sehingga manusia dalam kerapuhannya tak merugikan orang lain.[17]

---

[15] *Ibid.*, hlm. 173.

[16] Bdk. Hans Küng, "Leitlinien zum Weiterdenken," dalam Hans-Martin Schoenherr-Mann, *Miteinder Leben Lernen,* Muenchen: Piper Verlag, 2008, hlm. 387.

[17] Saya meminjam penjelasan Ignas Kleden yang disampaikannya dalam sebuah diskusi dengan sejumlah mahasiswa STFK Ledalero pada tanggal 13 September 2010 di Ledalero.

Daftar Pustaka

Brieskorn, Norbert. 1997. *Menschenrechte. Eine historisch-philosophische Grundlegung*, Stutgart: Kohlhammer.

Forst, Rainer. 1999. 'Die Rechtfertigung der Gerechtigkeit. Rawls politischer Liberalismus und Habermas' Diskurstheorie in der Diskussion,' dalam Hauke Brunkhorst dan Peter Nielsen (Ed.), *Das Recht der Republik,* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Gosepath, Stefan. 1998. 'Sinn der Menschenrechte,' dalam Georg Lohmann dan Stefan Gosepath. *Philosophie der Menschenrechte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Habermas, Jürgen. 1992. *Faktizitaet und Geltung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Habermas, Jürgen /Ratzinger, Joseph. 2004. *Dialektik der Saekularisierung. Vernunft und Religion*. Florian Schueller (Ed.), Freiburg am Br: Herder Verlag.

Habermas, Jürgen. 2005. 'Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen fuer den oeffentlichen Vernunftgebrauch religioeser und saekularer Buerger,' dalam: idem. *Zwischen Naturalismus und Religion.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Küng, Hans. 2003. 'Weltpolitik und Weltethos. Zur Problemstellung,' dalam Hans Kueng dan Dieter Senghas (Ed.), *Friedenspolitik. Ethische Grundlagen internationaler Beziehungen*. Muenchen-Zuerich: Piper Verlag.

----------. 2008. 'Leitlinien zum Weiterdenken,' dalam Hans-Martin Schoenherr-Mann, *Miteinder Leben Lernen.* Muenchen: Piper Verlag.

Lohmann, Georg. 1998. 'Menschenrechte zwischen Moral und Recht,' dalam: idem./Stefan Gosepath, *Philosophie der Menschenrechte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Madung, Otto Gusti. 2010. 'Membaca John Rawls dalam Terang Dialog Antarperadaban,' dalam *Diskursus. Jurnal Filsafat dan Teologi*, IX,1, hlm. 1-24.

Metz, Johann Baptist. 2006. *Memoria Passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*. Freiburg im Breisgau: Herder.

Rawls, John. 1998. *Politischer Liberalismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Pendekatan Memahami HAM dalam Studi Islam

Deni K. Yusup

Pendahuluan

Di negara-negara muslim, persoalan HAM bukan suatu hal baru, karena sejak awal syari'at Islam telah memuat norma-norma HAM dan ditempatkan pada posisi tertinggi, misalnya dalam Piagam Madinah yang lahir pada abad ke-7 M. Dalam perkembangannya, HAM dianggap suatu hal yang fundamental, sensitif, dan kontroversial. Selama beberapa dekade, wacana HAM telah menjadi perdebatan menarik di kalangan pemikir modern, baik di bidang politik maupun hukum. Hal ini berdasar kepada kecenderungan munculnya HAM bukan hanya dipengaruhi oleh anasir-anasir politik dan hukum melainkan juga agama dan budaya.

Jika dilihat dari aspek filosofis, HAM dalam perspektif Barat lahir dari suatu konsep tentang hak (*the concept of rights*). Konsep ini, menurut penulis, tidak berbanding lurus dengan konsep tentang kewajiban (*the concept of obligations*). Dalam ajaran filsafat Barat, HAM disandarkan kepada konsep tentang hak alami (*natural rights*). Hak alami adalah sesuatu yang sangat universal, inheren dengan etika, dan tidak terbatas pada tindakan, serta keyakinan manusia. Faham ini didasari oleh teori hukum alam (*natural law*) yang berkembang pesat pada abad pencerahan (*the englightenment*

age) untuk melawan doktrin Gereja yang memberikan hak absolut kepada para Raja/Kaisar serta mendukung ajaran justifikasi moral dan liberal-demokrasi.[1]

Sedangkan dalam Islam, HAM didasarkan kepada tiga konsep: (a) hakikat manusia (*mahfum haqiqah al-insaniyyah*); (b) hak dan kewajiban (*mafhum al-huquq wa al-wajibah*); dan (c) penegakan hukum HAM (*mafhum tanfidz al-hukm fi huquq al-insaniyyah*). Ketiga konsep itu menjadi perbedaan konsep HAM dalam hukum Islam dan hukum Barat, yang kemudian berimplikasi pula terhadap politik hukum yang dianut oleh negara-negara muslim dalam menerima HAM.

Apa itu HAM?

Terminologi hak asasi manusia (HAM) berasal dari tiga kata yakni hak, asasi, dan manusia.[2] Istilah hak berasal dari bahasa Arab *al-haqq*, sedangkan dalam bahasa Inggris, istilah hak identik dengan kata *rights*. Definisi hak adalah sesuatu yang melekat pada diri manusia, bersifat universal, dan tidak dapat dicabut, serta terkait dengan adanya kewajiban terhadap orang lain. Sedangkan istilah asasi dalam bahasa Arab setara dengan *al-asas*; yang dalam bahasa Inggris juga setara maknanya dengan kata *base, fundamental,* dan *principal*.[3]

Kesemuanya memiliki akar pengertian yang sama, yakni sesuatu yang melekat dan mendasar pada suatu subyek atau obyek tertentu. Sedangkan istilah manusia dalam bahasa Arab setara

---

[1] Peter John, *The Philosophical Theory of John Finnis and The Conception of the Natural Rights of Thomas Hobbes* (Palgrave: Mac Millan, 1994), hlm. 73 dan Jonathan Wallace, *Natural Rights Don't Exist: The Ethical Spectacle (2000-2004)* dalam http:// en.wikipedia.org/ wiki/Natural_ right (diakses 21 Juli 2009).

[2] Jack Donnelly, *Universal Human Rights in Theory and Practice* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1989), hlm. 3-5.

[3] Subhi Mahmasani, *Huquq al-Insan fi al-Islam* (Cairo: Dar al-Maktabah al-Mishriyyah, tt), hlm. 12. Chandra Muzaffar, *From Human Rights to Human Dignity* in *Debating Human Rights: Critical Essays from the United States and Asia* (London and New York: Routledge, 1999), hlm. 25.

dengan kata *al-insan*, sedangkan dalam bahasa Inggris setara dengan kata *human*. Adapun istilah hukum Islam berasal dari dua suku kata yakni hukum dan Islam. Hukum dalam bahasa Arab identik dengan kata *al-hukm*, sedangkan dalam bahasa Inggris setara maknanya dengan kata *law* atau *legal*. Penggabungan kedua kata itu menjadi hukum Islam yang dalam terminologi Arab disebut *asy-syari'ah*.[4]

Apabila ketiga rumpun kata di atas digabungkan menjadi satu, terbentuklah term hak asasi manusia (HAM) yang dalam istilah Arab disebut *al-huquq al-insaniyyah al-asasiyyah*,[5] sedangkan dalam bahasa Inggris kini populer dengan istilah *human rights*. Dengan demikian, HAM dapat diartikan hak asasi manusia yang paling fundamental, universal, tidak dapat dicabut, abadi, dan terkait dengan adanya kewajiban. Seseorang tidak dapat memaksakan kehendaknya kepada orang lain karena telah dibatasi oleh kewajiban yang dipikulnya.[6]

Pada gilirannya dapat dikatakan bahwa hakikat HAM merupakan hak fundamental yang melekat pada diri manusia secara kodrati, universal, dan abadi sebagai anugerah Tuhan Yang Maha Esa dan tanpa hak itu manusia tidak dapat hidup sebagai manusia. Dalam konteks hukum, HAM dapat difahami sebagai seluruh peraturan dan perundang-undangan yang dibentuk melalui proses konsensus dan dituangkan menjadi konstitusi negara dan konvensi internasional, sehingga ia memiliki kekuatan hukum tetap, mengatur, mengikat, dan memaksa. Segala bentuk pengabaian terhadap peraturan dan perundang-undangan HAM itu dapat dikategorikan sebagai pelanggaran HAM.

---

[4] Juhaya S. Praja, *Filsafat Hukum Islam* (Bandung: UNISBA Press, 1992), hlm.15-18.

[5] Abul 'Ala Al-Maududi, *Human Rights in Islam* (Leicester: The Islamic Foundation, 1976), hlm. 3-5.

[6] James W. Nickel, *Hak Asasi Manusia: Refleksi Filosofis atas Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia* (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 1996), hlm. 1-3.

Konsep HAM dalam Hierarki Hukum Islam

Kajian tentang asal-usul manusia menjadi satu hal yang menarik untuk ditelaah lebih jauh hubungannya dengan perumusan konsep HAM. Perdebatan dua teori tentang asal-usul manusia, yakni Teori Evolusi – Charles Darwin dan Teori Penciptaan Adam sebagai Manusia Pertama (*the creation of human*), telah melahirkan dua kutub yang saling berseberangan dalam merumuskan teori HAM.[7] Di satu sisi, teori evolusi menawarkan satu gagasan bahwa manusia adalah wujud sempurna dari evolusi makhluk hidup di muka bumi ini. Sedangkan di sisi lain, dalam keyakinan Islam ditegaskan bahwa hakikat manusia adalah ciptaan Allah, keturunan Adam dan Hawa, yang kedudukannya sangat mulia dibandingkan makhluk Allah lainnya.[8]

Teori Evolusi Darwin ini semakin memperkokoh pandangan filsafat Barat yang menempatkan manusia menurut hak alaminya (*natural rights*). Menurutnya, hak alami adalah sesuatu yang sangat universal, inheren dengan etika, dan tidak terbatas pada tindakan serta keyakinan manusia. Faham ini didasari oleh teori hukum alam (*natural law*) yang berkembang pesat pada abad pencerahan (*the englightenment age*) untuk melawan doktrin Gereja yang memberikan hak absolut kepada para Raja/Kaisar serta mendukung ajaran justifikasi moral dan liberal-demokrasi.

Sedangkan dalam Islam, manusia diciptakan Allah dengan membawa hak dan kewajiban sebagaimana dijelaskan dalam QS Al-Mu'minun ayat 115 "Maka apakah kamu mengira, bahwa

---

[7] Charles Robert Darwin, *Natural Selection or the Survival of the Fittest*, in Charles W. Eliot, *The Origin of Species* (2001), http://www.bartleby.com/11/4001.html (diakses Juli 2009). Matthew K. Chew, & Laubichler, Manfred D., "Evolutionary Biologists Customarily Employ the Metaphor: Survival of the Fittest in Perceptions of Science: Natural Enemies--Metaphor or Misconception?", *International Journal of Science,* 301, July 2003, hlm. 52-53.

[8] Ahmad Azhar Basyir, *Falsafah Ibadah dalam Islam* (Yogyakarta: UII Press, 1984), hlm. 7-8.

sesungguhnya kami menciptakan kamu secara main-main (saja), dan bahwa kamu tidak akan dikembalikan kepada Kami?"

Ayat di atas menjadi dasar teori eksistensi manusia yang dibagi ke dalam tiga hal: pertama, manusia sebagai makhluk ciptaan Allah; kedua, manusia tidak diciptakan sia-sia, melainkan memiliki fungsi; dan ketiga, manusia akan kembali kepada Allah serta mempertanggungjawabkan segala hak dan kewajibannya selama hidup (menjadi khalifah) di muka bumi.[9]

Perbedaan konsep tentang asal-usul manusia di atas, melahirkan tesis baru berkenaan dengan konsep hak dan kewajiban (*mafhum al-huquq wa al-wajibat*). Konsep ini tidak dapat dilepaskan dari dua sudut pandang. Pertama, asal-usul hak dan kewajiban manusia dalam filsafat hukum Barat berakar pada teori hak alami (*natural rights*) dan teori hak hukum (*legal rights*). Sedangkan dalam filsafat hukum Islam, asal-usul hak dan kewajiban berakar dari teori hubungan antara Allah sebagai pencipta (*Khaliq*) dengan manusia sebagai yang diciptakan (*makhluk*). Kedua, hubungan hukum antara hak dan kewajiban dalam filsafat hukum Barat lebih didasarkan kepada rasionalisme, pengalaman, dan justifikasi realitas (konsensus antar manusia itu sendiri), sedangkan dalam hukum Islam diatur berdasarkan ketentuan wahyu dan ijtihad manusia.

Implikasi yang muncul dari dua preposisi di atas, menjadikan konsep hak alami (*natural rights*) sebagai pendukung utama tesis yang menyatakan bahwa HAM adalah sesuatu yang eksis dengan sendirinya, tidak bisa ditentukan baik oleh Tuhan, pemerintahan dan negara maupun masyarakat. Meskipun faham ini berbeda dengan hak hukum (*legal rights*) yang menyatakan bahwa HAM dapat ditentukan pemerintah, negara dan masyarakat, tetapi secara sederhana -- dalam hak alami (*natural rights*) -- diakui setiap manusia memiliki hak asasi yang universal dan bebas, namun sifat universal dan bebasnya itu dibatasi oleh hak hukum (*legal rights*). Menurut

[9] M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1999), hlm. 73-75.

Hobbes, hukum bersifat khusus (*lex*) dan terkait dengan adanya kewajiban (*the existence of obligations*), sedangkan hak (*the rights*) bersifat justifikasi (*justification*) dan terkait dengan peniadaan kewajiban (*the absence of obligations*).[10]

Kelanjutan dari tesis yang kedua adalah konsep ketiga tentang penegakan hukum hak asasi manusia (*mafhum tanfiz al-hukm fi huquq al-insan*). Konsep ini erat kaitannya dengan tingkat otoritas pembuat hukum, bentuk hukum, obyek hukum dan tujuan dibuatnya hukum. Seperti halnya dalam tesis pertama dan kedua, dalam tesis ketigapun terdapat pandangan yang sangat "kontras" antara tujuan penegakan hukum HAM dalam filsafat hukum Barat dan hukum Islam. Hal tersebut terletak pada pijakan dasar siapa pembuat hukum HAM, bagaimana hukum HAM dibuat, dan apa tujuan hukum HAM diberlakukan kepada manusia.

Dalam filsafat hukum Barat, otoritas pembuat hukum lebih didominasi oleh manusia. Meskipun sebagian mereka mengakui adanya otoritas Tuhan sebagai pembuat hukum, termasuk juga pengakuan terhadap otoritas penguasa (para Raja/Kaisar) dalam membuat hukum, selebihnya otoritas pembuat hukum beralih menjadi di tangan rakyat berdasarkan pada prinsip demokrasi liberal dan konsensus. Hal ini melahirkan dua prinsip pengambilan keputusan, yakni hukum sebagai produk politik penguasa dan hukum sebagai produk konsensus rakyat. Sehingga dalam teori konstitusi modern ada istilah negara kekuasaan (*machstaat*) dan negara hukum (*rechstaat*). Sudah barang tentu, implikasi dari kedua proses pembuatan hukum itu, baik dari segi bentuk hukum dan obyek hukum maupun tujuan dibuatnya hukum HAM menjadi berbeda orientasinya.

Sedangkan dalam filsafat hukum Islam, otoritas pembuat hukum mutlak berada di tangan Allah. Dalam konteks ini, baik

[10] Peter John, *The Philosophical Theory of John Finnis and The Conception of the Natural Rights of Thomas Hobbes* (Palgrave: Mac Millan, 1994), hlm. 73.

penguasa maupun rakyatnya dapat menyelesaikan urusan-urusan publik bersumber kepada wahyu (*nash*) dan selebihnya ditentukan oleh manusia melalui ijtihad yang berpangkal kepada prinsip musyawarah. Implikasinya, segala bentuk produk hukum HAM dan tujuan diberlakukannya hukum HAM hendaknya ditujukan untuk keadilan dan kesejahteraan hidup manusia dengan tidak mengabaikan ketentuan yang terdapat di dalam wahyu. Salah satu konsep paling populer adalah tujuan hukum syara' (*maqashid asy-syari'ah*) sebagaimana yang dikemukakan oleh Imam al-Syatibi dan Al-Ghazali.[11]

Pada gilirannya dapat dikatakan bahwa hukum Islam mengakui setiap manusia secara fitrah terlahir dalam keadaan bebas dan sama dalam harkat dan martabat (*al-insanu sawasiyun ka asnanu al-musth*), yang berpijak pada pemberian otoritas hak dan kewajiban oleh Allah kepada manusia.[12] Sedangkan dalam hukum Barat, hak asasi merupakan sesuatu yang ada dengan sendirinya secara alami. Namun keduanya sama-sama menjadi dasar adanya premis bahwa setiap individu memiki hak asasi dalam harkat dan martabat (*everyone has a rights and dignity*) dan pengakuan hak setiap manusia untuk mendapat keadilan (*the justice right*), serta kewajiban terhadap orang lain (*where are the rights, there are the obligations*). Ketiga prinsip tersebut setara maknanya dengan "asas resiprositas".

Metode dan Pendekatan Memahami HAM

Untuk merumuskan konsep HAM dalam hukum Islam dapat didasarkan kepada dua sumber hukum atau landasannya. Pertama, dalil naqli (*qath'iyy*) yang berasal dari al-Qur'an dan Sunnah Nabi, sedangkan yang kedua adalah dalil aqli (bersifat *dzanni*) yang berasal

---

[11] Asy-Syathibi, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, tt.), Juz II, hlm. 7-8 dan Abu Hamid al-Ghazali, *Al-Mustasfa min Ilmi Ushul* (Beirut: Dar al-Maktabah al-Mishriyyah, tt.), hlm. 29-31.

[12] Abul 'Ala al-Maududi, *Human Rights in Islam* (Leicester: The Islamic Foundation, 1976), hlm. 2.

dari ijtihad dan fakta hukum. Ijtihad merupakan penafsiran bebas terhadap teks dan fakta hukum, sekaligus merupakan hal yang wajib dilakukan untuk menjawab problematika umat, di mana krisis moral, krisis sosial, dan krisis kemanusiaan yang melanda begitu hebatnya. Oleh karena itu, para ulama (mujtahid) dapat menjadi "supporter, legitimitator, dan garda paling depan" dalam membela dan menegakan syari'ah di masa depan. Dengan demikian, melakukan ijtihad *wajib syar'i* hukumnya lebih daripada *wajib aqli* nya menuntut ilmu, karena ijtihad akan lebih progresif untuk tetap memelihara aktualisasi hukum Islam sepanjang zaman.

Prinsip-prinsip dan asas-asas HAM dalam hukum Islam mencakup beberapa hal. Pertama, HAM dalam hukum Islam didasarkan kepada prinsip ketuhanan (*at-tauhid*), keadilan (*al-'adalah*), persamaan (*al-musawah*), kebebasan (*al-hurriyyah*), tolong-menolong (*at-ta'awun*), menyeru kepada kebaikan dan melarang kepada kemunkaran (*'amr ma'ruf nahy munkar*), hak Allah dan hak manusia (*haq Allah wa haq adami*), dan toleransi (*at-tasamuh*). Kedua, HAM dalam hukum Islam juga didasarkan kepada asas personalitas keislaman (*Islamic personality*), otoritas keyakinan (*religious doctrine*), legalitas (*legal*), kehati-hatian (*al-ihtiyath*), kepastian hukum (*law enforcement*), keseimbangan (*proportionality*), pemerataan (*distribution*), etis (*ethics*), kehormatan manusia, persatuan (*al-ittihad*), kesepakatan (*al-ijma'*), membuat pilihan (*al-takhyir*), sukarela, dan saling menanggung (*takaful*);

Ketiga, norma-norma HAM dalam Islam dirumuskan dengan menggunakan kaidah *ushuliyyah, fiqhiyyah, dhawabith,* dan *lawahiq*, yang selanjutnya menjadi dasar bagi pembentukan Fiqh HAM (*fiqh huquq al-insan*). Sehingga pelaksanaan HAM dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara hendaknya ditujukan untuk tujuan menegakan keadilan, kebaikan, dan kemaslahatan sesuai dengan situasi dan kondisi, serta tujuan syari'at Islam. Hal tersebut sesuai dengan kaidah hukum yang menyatakan bahwa

berubahnya suatu fatwa disesuaikan dengan situasi, kondisi, waktu dan tempatnya serta merujuk kepada tujuan hukum Islam yang pokok (primer), yaitu meniadakan kemadharatan dan mendahulukan kemaslahatan umum.

Perumusan hukum HAM dapat dilakukan dengan tiga metode: pertama, metode penelitian hukum syara' merupakan metode ijtihad dengan cara mengkaji dalil-dalil hukum yang *qath'iyy* dan *zhanni* langsung dari sumbernya, baik melalui pendekatan deduktif maupun induktif; kedua, metode perumusan hukum syara' merupakan metode ijtihad melalui pendekatan kaidah-kaidah hukum syara yang mencakup kaidah hukum yang bersifat umum (*qawa'id ushuliyyah*), kaidah hukum yang bersifat khusus/kaidah cabang (*qawa'id fiqhiyyah*), kaidah hukum yang bersifat teknis untuk pengikat (*qawa'id al-dhawabith*), dan kaidah hukum yang bersifat teknis untuk pembatas (*qawa'id al-lawahiq*); ketiga, metode untuk memproduk hukum syara' yang digunakan dalam ruang lingkup ijtihad oleh para ulama (fuqaha) pada umumnya.[13]

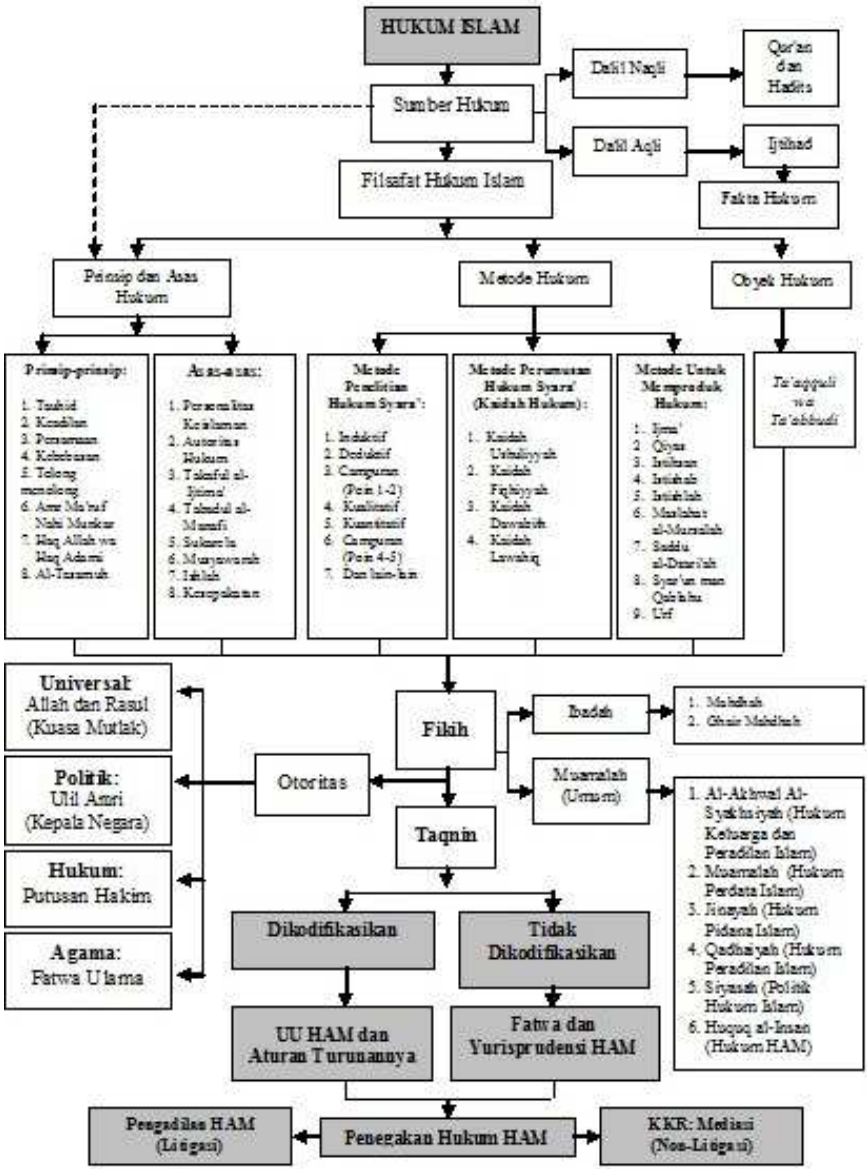
Dalam perspektif hukum Islam, bentuk-bentuk hukum HAM dapat dirumuskan sebagai berikut: pertama, hakikat HAM dalam hukum Islam sangat erat kaitannya dengan identitas hukum Islam yang memuat hukum akidah, ibadah, dan muamalah serta norma-norma hukum yang sifatnya *ta'aqquli* dan *ta'abbudi*; kedua, bentuk-bentuk HAM dalam hukum Islam dapat diklasifikasikan menjadi tiga bentuk, yaitu hak dasar (*dharuriyyah*), hak sekunder (*hajiyyah*), dan hak tersier (*tahsiniyyah*); ketiga, bentuk-bentuk HAM tersebut dilegislasikan ke dalam berbagai peraturan dan perundang-undangan bukan hanya

[13] Murtadha Muthahari dan M. Baqir Ash-Shadr, *Ushul Fiqh dan Ushul Fiqh Perbandingan*, terj. Satrio Pinandih dan Ahsin Muhammad (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1993), hlm. 44-50. Ibnu Qayyim al-Jauziyah, *I'lam al-Muwaqqi'in* (Beirut: Dar al-Fikr, tt.), hlm. 5, Asy-Syathibi, *Al-Muawafaqat fi Ushul al-Syari'ah*, hlm. 18. 'Izuddin bin Abd al-Salam, *Qawa'id al-Ahkam fi al-Mashalih al-Anam* (Beirut: Dar al-Fikr, tt.), hlm. 34.

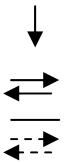
sebagai tanggung jawab individu (*personal responsibility*), tetapi juga tanggung jawab negara (*state responsibility*). Hal tersebut ditujukan untuk memenuhi (*to fulfill*), menghormati (*to respect*), dan melindungi (*to protect*) hak setiap warga negara.

Legislasi dan tujuan HAM mencakup aspek-aspek sebagai berikut: pertama, dalam konteks hukum tata negara, penerapan HAM melalui pendekatan konstitusional (formal) dilakukan melalui proses transformasi norma-norma HAM ke dalam peraturan dan perundang-undangan. Sedangkan pendekatan kultural (non formal) dilakukan melalui pendekatan tradisi/budaya (*cross-cultural approach*); kedua, mengacu kepada teori maslahah Najamuddin al-Thufi, tujuan umum penerapan hukum HAM dalam kehidupan adalah untuk memelihara kemaslahatan dan meniadakan kemadharatan yang menyangkut hak-hak dan kewajiban manusia tanpa menyalahi ketentuan yang terdapat di dalam *nash*. Sedangkan menurut teori tujuan hukum syara' (*maqashid asy-syari'ah*) Imam al-Syatibi, tujuan penerapan hukum HAM termasuk dalam kategori tujuan yang bersifat primer.

Konsep HAM dalam Hierarki Hukum Islam



Penjelasan:



= Urutan Hierarki Pembentukan UU HAM dan Aplikasinya
= Kategorisasi/Pembidangan HAM dalam Hukum Islam
= Pola Hubungan HAM dan Hukum Islam Hukum Langsung (Mutlak)
= Pola Hubungan HAM dan Hukum Islam Tidak Langsung (Relatif)

Pengembangan Studi HAM di Perguruan Tinggi Islam

Hukum Islam sangat terbuka dalam merespon segala tantangan dan poblematika hukum di masyarakat yang bertujuan bagi kemaslahatan manusia. Prinsip-prinsip dan asas-asas hukum Islam yang bersifat umum (universal) memberi peluang kepada manusia untuk menerima sistem hukum ini. Oleh karena itu, pengembangan studi HAM di Perguruan Tinggi Islam dapat dilakukan melalui dua pendekatan, yaitu interdisipliner dan multidisipliner.

Pendekatan interdisipliner merupakan pengembangan studi HAM yang diintegrasikan ke dalam materi perkuliahan satu rumpun keilmuan. Misalnya, mata kuliah HAM diintegrasikan ke dalam struktur dan satuan mata kuliah pada Fakultas Syari'ah dan Hukum. Hal ini sudah dipraktikan dalam perkualihan di UIN Sunan Gunung Djati Bandung dan didukung dengan keberadaan Pusat Studi Hukum dan HAM (PUSHAM) UIN Bandung, sebagai wadah kajian, riset, dan pelatihan bagi mahasiswa dan dosen di bidang hukum dan HAM.

Sedangkan pendekatan multidisipliner merupakan pengembangan studi HAM yang diintegrasikan dengan seluruh disiplin ilmu dan dikaji dari multi perspektif. Misalnya, perkuliahan HAM dipelajari sebagai obyek perkuliahan yang terintegrasi dengan semua program studi di Perguruan Tinggi Islam. Dengan pendekatan ini, pembelajaran HAM bukan hanya menjadi mata kuliah eklusif pada Fakultas Syari'ah dan Hukum, tetapi juga menjadi materi pembelajaran tambahan pada Program Studi/Fakultas lainnya.

Kedua pendekatan di atas, tampaknya perlu dikembangkan lebih lanjut disebabkan peluang dan tantangan pemikiran HAM di masa depan semakin kompleks. Bahkan jika mengacu kepada peraturan dan perundang-undangan HAM yang sudah ada di Indonesia saat ini menunjukkan kecenderungan sebagai berikut:

Pertama, relativitas budaya (*cultural relativism*) adalah sistem nilai etika dan moral yang dianut oleh suatu masyarakat yang berkaitan dengan proses interaksi sosial antar individu dan kelompok, perilaku sosial masyarakat, institusi sosial, adat-istiadat, kebiasaan, dan norma-norma. Kedua, penerapan perundang-undangan HAM di Indonesia melalui pendekatan relativitas budaya (*cultural relativism*) yang berlandaskan pada kearifan lokal dan sosial tampaknya dipengaruhi karakteristik hukum Islam itu sendiri, yaitu: universal, elastis, dinamis, sistematis, *ta'aqquli* dan *ta'abbudi*. Ketiga, penerapan perundang-undangan HAM merupakan kebutuhan primer (*qasdlu adh-dharuriyyah*) yang mengacu kepada prinsip-prinsip, asas-asas, dan tujuan-tujuan syari'ah serta ditujukan untuk kemaslahatan umum (*maslahah al-'ammah*).

Berdasarkan ketiga poin di atas, penerapan prinsip-prinsip dan asas-asas hukum Islam ke dalam perundang-undangan HAM di berbagai negara muslim hendaknya mengacu kepada kaidah hukum Islam: "jika diperluas akan semakin ketat, dan jika diperketat akan semakin luas" (*idza ittasa'a dhaqa wa idza dhaqa ittasa'a*). Kaidah hukum itu melahirkan preposisi bahwa "semakin hukum itu diperketat dan mengikat, maka semakin longgar dan elastis". Demikian pula sebaliknya, "semakin hukum itu diperlonggar dan elastis, maka hukum itu semakin ketat dan mengikat". Sebebas apapun para mujtahid dan penegak hukum menerapkan syari'ah dalam kehidupan, hal tersebut hendaknya tidak melepaskan diri dari sumbu utama ajaran hukum Islam, yakni tauhid. Hal inilah yang ingin dikemukakan di sini sebagai preposisi pemikiran adalah paradigma elastisitas penerapan hukum Islam seperti yang diilustrasikan di atas, disebut dengan istilah 'teori supradinamika'.

Supradinamika mengandung makna "sifat hukum yang tidak terlihat tetapi selalu terasa dan terpatri kuat dalam kesadaran hukum seseorang". Istilah supradinamika tersebut diadopsi dari teori *thermodynamica* yang banyak digunakan oleh para saintis dalam bidang ilmu fisika yang menjelaskan adanya percampuran dan persenyawaan zat/energi. Jika teori persenyawaan hukum dijadikan metode trasformasi prinsip-prinsip dan asas-asas hukum Islam ke dalam peraturan dan perundangan-undangan HAM, maka ia dapat bersinergi dengan segala situasi, kondisi, waktu, dan tempat secara dinamis tanpa merubah hakikat, subtansi, dan tujuan keberlakuannya. Hal ini menjadi argumen bagi penulis dalam mengembangkan teori supradinamika sebagi paradigma penerapan hukum Islam yang memiliki suatu keseimbangan antara sifat kerigidan dan kekakuannya dengan kedinamisan dan fleksibilitasnya.

Kecenderungan Pemikiran HAM di Masa Depan

Kecenderungan pemikiran dan arah hukum HAM di masa depan tampaknya akan mengarah kepada empat kutub yang saling mendominasi. Pertama, ada suatu kecenderungan yang berbeda-beda dalam memahami HAM baik di kalangan pemikir Barat maupun pemikir muslim. Misalnya, baik pemikir Barat maupun pemikir muslim mulai menyadari bahwa HAM perlu diinterpretasikan dan dirumuskan kembali menurut konsensus internasional yang menggaransi semua perbedaan latar belakang ideologi, politik, hukum, ekonomi, sosial, dan budaya. Namun upaya ini akan tampak sulit dilakukan apabila negara-negara pemegang hak veto di Dewan Keamanan PBB (UN Security Council) yang masih sangat kuat dominasinya.

Kedua, ada suatu kecenderungan hak asasi individu untuk lepas dari batas-batas kedaulatan sebuah negara, sehingga suatu negara tertentu menginvasi negara lain karena alasan melindungi hak asasi seseorang atau masyarakat tertentu. Misalnya, pemberian suaka kepada oleh suatu negara kepada seseorang atau masyarakat tertentu

yang ingin memerdekakan diri dari negara asalnya akan mengancam kedaulatan negara yang bersangkutan.

Ketiga, ada suatu kecenderungan pemaksaan hak asasi negara-negara yang maju secara ekonomi kepada negara lain yang miskin dan lemah. Misalnya, paket bantuan ekonomi oleh suatu negara maju kepada negara miskin, dengan tujuan agar negara yang dibantu mengikuti kebijakan politik luar negeri negara pemberi bantuan ekonomi tersebut. Keempat, ada suatu kecenderungan penilaian pemikiran HAM di masa depan tidak lagi didasarkan pada kebijakan lembaga-lembaga HAM internasional, tetapi menjadi bersifat regional dan bahkan lokal, sehingga institusi-institusi HAM internasional menjadi semakin lemah posisinya dan diabaikan keberadaannya. Misalnya, masyarakat tertindas di negara-negara yang diduga telah melakukan tindakan pelanggaran HAM berat tidak bisa lagi diintervensi karena lembaga HAM internasional tidak memiliki mandat yang kuat untuk melindungi hak asasinya.

Jika empat kecenderungan tersebut eksis dalam kenyataan, maka yang akan muncul adalah 'individualisme baru' atau 'neo-individualisme' yang sangat bertentangan dengan ajaran demokrasi, persamaan, dan kebebasan. Individualisme merupakan corak berfikir yang menjadi cikal bakal lahirnya 'neo-kapitalisme' dan 'neo-liberalisme', yang pada akhirnya akan bermuara kepada suatu kebenaran subyektif dan berujung pada munculnya kekuasaan tirani. Pendek kata, yang dimaksud adalah "barang siapa kuat, maka dialah yang akan menang dan menjadi penguasa."

Penutup

Sebagai kesimpulan, penting untuk mengajukan tiga catatan sebagai saran dari tulisan ini. Pertama, aparatur pemerintah, akademisi, praktisi, tokoh masyarakat, para ulama, dan masyarakat Islam serta ormas-ormas Islam hendaknya didorong untuk meningkatkan pemahaman terhadap HAM dan mensosialisasikannya dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa,

dan bernegara serta pengembangan penerapannya dalam proses penegakan hukum sesuai dengan cita-cita konstitusi, adat istiadat dan budaya bangsa Indonesia yang pluralis dan religius.

Kedua, elite politik Islam di tingkat legislatif, eksekutif, dan yudikatif hendaknya lebih akomodatif dalam merespon segala aspirasi dan tuntutan di kalangan masyarakat Islam dalam hal tuntutan penegakan hukum, keadilan, dan HAM, baik di dalam pengadilan (*litigasi*) maupun di luar pengadilan (*non-litigasi*. Terakhir, keberadaan Fakultas Syari'ah dan Hukum di PTAI, perlu menyelenggarakan program pendidikan HAM termasuk juga dimasukannya materi-materi HAM ke dalam sistem kurikulum dan pembelajaran.

Daftar Pustaka

Abd al-Salam, 'Izuddin bin. Tt. *Qawa'id al-Ahkam fi al-Mashalih al-Anam*, Beirut: Dar al-Fikr.

al-Ghazali, Abu Hamid. Tt. *Al-Mustasfa min Ilmi Ushul*, Beirut: Dar al-Maktabah al-Mishriyyah.

Al-Maududi, Abul 'Ala. 1976. *Human Rights in Islam*, Leicester: The Islamic Foundation.

Basyir, Ahmad Azhar. 1984. *Falsafah Ibadah dalam Islam,* Yogyakarta: UII Press.

Asy-Syathibi, tt. *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah

Muzaffar, Chandra. 1999. *From Human Rights to Human Dignity* in *Debating Human Rights: Critical Essays from the United States and Asia,* London and New York: Routledge.

Darwin, Charles Robert. 2001. *Natural Selection or the Survival of the Fittest*, in Charles W. Eliot, *The Origin of Species* (2001), http://www.bartleby.com/11/4001.html (diakses Juli 2009).

al-Jauziyah, Ibnu Qayyim. Tt. *I'lam al-Muwaqqi'in*, Beirut: Dar al-Fikr.

Donnelly, Jack. 1989. *Universal Human Rights in Theory and Practice*, Ithaca and London: Cornell University Press.

Nickel, James W. 1996. *Hak Asasi Manusia: Refleksi Filosofis atas Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia,* Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama.

Wallace, Jonathan. *Natural Rights Don't Exist: The Ethical Spectacle (2000-2004)* dalam http:// en.wikipedia.org/ wiki/Natural_ right (diakses 21 Juli 2009).

Praja, Juhaya S. 1992. *Filsafat Hukum Islam*, Bandung: UNISBA Press, 1992.

Shihab, M. Quraish. 1999. *Wawasan Al-Qur'an*, Bandung: Mizan.

Chew, Matthew K. & Laubichler, Manfred D. 2003. "Evolutionary Biologists Customarily Employ the Metaphor: Survival of the Fittest in Perceptions of Science: Natural Enemies--Metaphor or Misconception?", *International Journal of Science,* 301.

Muthahari, Murtadha dan M. Baqir Ash-Shadr. 1993. *Ushul Fiqh dan Ushul Fiqh Perbandingan*, terj. Satrio Pinandih dan Ahsin Muhammad, Jakarta: Pustaka Hidayah.

John, Peter. 1994. *The Philosophical Theory of John Finnis and The Conception of the Natural Rights of Thomas Hobbes*, Palgrave: Mac Millan.

Mahmasani, Subhi. tt. *Huquq al-Insan fi al-Islam*, Cairo: Dar al-Maktabah al-Mishriyyah.

Bab II

TEKS AGAMA

Argumen Islam untuk Kebebasan Beragama

Aksin Wijaya

Pendahuluan

Agama bagi masyarakat Indonesia merupakan kebutuhan dasar manusia. Sedang agama yang dinilai absah oleh Muslim di hadapan Tuhan dan harus dianut adalah Islam. Selain Islam dinilai sesat dan menyesatkan. Sementara itu, tujuan beragama menurut sebagian kalangan adalah untuk membela Tuhan dengan istilah "untuk mengangkat atau memuliakan kalimat Allah". Namun anehnya, atas nama membela Tuhan yang mempunyai sifat *as-salām*, orang Islam dinilai absah melakukan tindakan kekerasan pada pihak lain, baik yang seagama namun beda aliran dan organisasi, maupun beda agama.

Hal tersebut terbukti kebenarannya jika kita melihat kasus-kasus kehidupan beragama di Indonesia akhir-akhir ini.[1] Terdapat

[1] Untuk mengetahui lebih jelas data masalah ini dapat dilihat pada *Laporan Kondisi Kebebesan Beragama/Berkeyakinan di Indonesia 2008 "Berpihak dan Bertindak Intoleran: Intoleransi Masyarakat dan Restriksi Negara dalam Kebebasan Beragama/Berkeyakinan di Indonesia* (Jakarta: Setara Institute, 2009); dan *Negara Harus Bersikap: Tiga Tahun Laporan Kondisi Kebebasan Beragama/Berkeyakinan di Indonesia 2007-2009* (Jakarta: Setara Institute, 2010); *Laporan Tahunan The Wahid Institute 2008 Pluralisme Beragama/Berkeyakinan di Indonesia "Menapaki Bangsa yang Kian Retak* (Jakarta: The Wahid Institute, 2009); *Annual Report Kebebasan Beragama dan Kehidupan Keagamaan di*

banyak kekerasan yang mengatasnamakan agama, baik kekerasan wacana maupun fisik. Kekerasan wacana ditandai dengan lahirnya "fatwa sesat" dari lembaga fatwa seperti Majelis Ulama' Indonesia (MUI), serta memaksa orang tertentu untuk keluar dari Islam, atau dipaksa menjadi murtad, dan diminta keluar dari negara Indonesia, seperti yang dialami Ahmadiyah. Kekerasaan fisik ditandai dengan pengrusakan lembaga, organisasi keagamaan dan bahkan tempat ibadah para penganut agama tertentu, aliran dan organisasi keagamaan Islam non-mainstrem.

Fenomena tersebut menjadi cermin nyata kurang terjaminnya kebebasan beragama di Indonesia, meskipun Undang-Undang Dasar (UUD) 1945 secara normatif memberikan jaminan bagi hak-hak warga negaranya termasuk hak kebebasan berkeyakinan dan menjalankan keyakinannya. Jika ternyata undang-undang itu tidak dapat dilaksanakan dengan sebaik-baiknya, bukan hanya hak beragamanya yang hilang dari sebagian warga negara Indonesia, yang kebetulan lahir sebagai kelompok minoritas, tetapi juga hak hidup damai, perlakuan yang adil dan sama sebagai warga negara dalam negara yang ber-Bhinneka Tunggal Ika ini.

Fenomena klaim kebenaran yang dilanjutkan dengan sikap dan tindakan kekerasan inilah yang menjadi pertimbangan utama lahirnya tulisan ini, dengan fokus kajian argumen Islam bagi kebebasan beragama. Sebagai turunan logis dan sistimatis dari fokus kajian ini akan dibahas tiga hal, *pertama*, nalar Islam Antroposentris-Transformatif, *kedua,* pandangan Islam (al-Qur'an) tentang argumen beragama bagi manusia, *ketiga,* menelusuri pesan ideal moral Islam untuk menghindari kekerasan yang mengatasnamakan Islam. Yang diharapkan dari tulisan ini adalah mengembalikan agama pada ajaran fitriahnya yang tanpa paksaan dan kekerasan, sembari

---

Indonesia Tahun 2009 (Jakarta: The Wahid Institute, 2010); dan *Laporan Kebebasan Beragama/Berkeyakinan dan Toleransi 2010* (Jakarta: The Wahid Institute, 2011).

menghindari pembajakan agama demi memenuhi nafsu tidak manusiawi kelompok tertentu.

Nalar Islam Antroposentris-Transformatif

Apabila kita teliti rumusan Islam yang ditawarkan aliran-aliran, organisasi dan para pemikir yang sangat beragam selama ini, baik rumusan aliran Syi'ah, Muktazilah maupun Sunni akan ditemukan bukti nyata, bahwa secara teoritis rumusan-rumusan itu masih memusat pada Tuhan. Nalar Islam yang memusat pada Tuhan seringkali melupakan kepentingan manusia, padahal Islam adalah ajaran dari Tuhan untuk manusia. Semenetara itu, kini kemanusiaan manusia mulai memasuki masa-masa suram, bukan hanya karena mereka ateis atau meterialis, tetapi justru karena mereka merasa menjadi penganut agama yang saleh. Kesalehan beragama, oleh mereka diyakini menjadi absah melakukan kekerasan pada orang lain. Haruskah keyakinan seperti ini dipertahankan?

Menurut hemat penulis, pemikiran atau nalar Islam yang bersifat teosentris harus didiskusikan kembali. Tentu saja bukan untuk menilainya sebagai kesalahan berpikir, melainkan karena situasi dimana kita hidup saat ini sudah mulai berubah, termasuk dalam masalah beragama. Cara berpikir orang sekarang berbeda dengan cara berpikir orang dulu. Orang dulu berpikir dalam perspektif "taklif", kini orang berpikir dalam perspektif "hak". Orang dulu berpikir mengenai apa yang diperintahkan agama pada kita, dan apa pula tanggung jawab kita. Sedang orang sekarang berpikir mengenai apa hak kita dari agama, dan apa yang diberikan agama pada kita. Dengan pola pikir seperti ini bisa dipahami, bagi orang dulu, beragama dipahami sebagai "taklif", sebaliknya bagi orang sekarang, beragama dipahami sebagai "hak".[2] Seseorang yang

[2] Abdul Karim Soros, *as-Siyasah wa at-Tadayyun: Daqa'iq Nazhariyyah wa Ma'zaq 'Amaliyyah*, terj. ke Bahasa Arab, Ahmad al-Qobanji (Beirut-Libanon: al-Intisyar al-'Arabi, 2009), hlm. 201-211.

berpikir dalam kerangka taklif biasanya memahami agama dengan memusat pada Tuhan. Sementara orang yang berpikir dalam kerangka hak, biasanya memahami agama dengan memusat pada manusia berikut hak-hak asasinya.[3] Atas dasar hal itu, yang sejatinya menjadi pusat pembicaraan agama saat ini adalah manusia berikut hak-hak asasinya.[4]

Jika hal ini yang menjadi pedoman berpikir, Islam sejatinya dilihat dalam konteks nalar dan kepentingan manusia yang senantiasa berubah.[5] Perubahan nalar dan kepentingan melahirkan perubahan watak pemikiran Islam. Ketika persoalan yang dihadapi berubah, para pemikir pun mulai mengkaji Islam sesuai nalar dan problem yang mereka hadapi. Dari dua kerangka berpikir di atas, maka akan muncul dua model nalar Islam yang keduanya mengalami perubahan dan pergeseran sesuai perubahan dan pergeseran nalar dan kepentingannya: Islam *teosentris-eskatologis* dan Islam *antroposentris-transformatif*.

Islam Teosentris-Eskatologis

Pada masa Arab pra-Islam, masyarakat hidup dalam tradisi suku. Suku menjadi segala-galanya, sehingga tuntutan suku terhadap setiap individu yang ada di dalamnya senantiasa membuat anggota suku mematuhi ketetapan yang diputuskan sebagai keputusan yang sakral. Demi suku, setiap individu dituntut rela mengorbankan dirinya untuk berperang melawan musuh yang hendak menghancurkan sukunya.

Salah satu ketentuan suku yang menjadi keputusan sakral bagi warganya adalah menyembah Tuhan yang menjadi sesembahan suku. Masyarakat Arab pra-Islam menganut paham *politeisme*,

---

[3] Jalaluddin Rahmat, *Islam dan Pluralisme*, (Jakarta: Serambi, 2006), hlm. 118-138.
[4] *Ibid*.
[5] Perubahan itu terjadi karena terjadi perbedaan antara manusia sekarang dengan manusia masa lalu dalam empat hal: gagasan-gagasan, pandangan dunia, perangkat-perangkat, dan tujuan-tujuan. Abdul Karim Soros, *al-Turats wa al-'Ilmaniyah,* hlm. 7-34.

paham banyak Tuhan. Istilah Tuhan yang masih bermakna umum memang layak digunakan dalam tradisi masyarakat yang menganut paham *politeisme*. Setiap suku mempunyai nama bagi Tuhan sesembahannya. Ada Tuhan Lata, Uzza, Manat, dan sebagainya. Konon, nama Allah bagi Tuhan suku tertentu juga telah muncul saat itu.[6] Persolan ketuhanan inilah yang menjadi persoalan utama Muhammad sebagai pembawa risalah Tuhan di awal dakwahnya.

Secara konseptual, Tuhan yang ditawarkan Muhammad terangkum dalam kalimat "tidak ada Tuhan selain Allah". Kalimat ini mengandaikan dua prinsip, "penafi'an" dan "penetapan". Prinsip "penafi'an" diperlukan untuk menolak penggunaan konsep Tuhan yang masih bersifat umum, lantaran konsep seperti itu memberikan peluang munculnya banyak Tuhan yang berada di bawahnya. Disusul dengan prinsip "penetapan", yakni menetapkan bahwa yang berhak menyandang nama Tuhan hanyalah Allah. Konsep ini menjadi cikal-bakal lahirnya paham *monoteisme*. Dalam konsep ini, Allah menjadi satu-satunya Tuhan yang layak dan wajib disembah masyarakat Islam.

Setelah Muhammad wafat, generasi sesudahnya masih menjadikan persoalan ketuhanan sebagai titik sentral pembahasan, tentunya dengan penekanan berbeda. Jika pada periode Muhammad sebagai periode penegasan ketuhanan Allah dan penolakan ketuhanan yang lain, pada periode selanjutnya penekanan pembahasan berkaitan erat dengan konsep "esensi dan ke-Esaan" Allah. Apakah yang dimaksud Allah dan Esa, apakah Esa dari segi zat, sifat atau nama. Konon, persoalan ini dipicu oleh berkembangnya paham *dualisme* dalam konsep ketuhanan yang memasuki keyakinan umat Islam yang berasal dari tradisi luar Islam. Seiring dengan hal tersebut, muncul berbagai aliran kalam, sebagian di antaranya Asy'ariyah dan Mu'tazilah sebagai dua aliran besar yang

[6] Nama tuhan "Allah" sebenarnya telah ada sebelum kehadiran Muhammad yang dikenal sebagai dewa suku Quraisy. Philip K. Hitti, *History of the Arabs*, terj. R. Cecep Lukman Yasir (Jakarta: Serambi, 2005), hlm. 126-127.

mewarnai perjalanan sejarah teologi Islam. Meskipun menggunakan paradigma berbeda, secara metodologis kedua aliran ini menggunakan metode berpikir yang sama, yakni metode dialektika,[7] yang mengandaikan adanya dua pihak yang saling berdebat. Dengan metode ini, dua aliran kalam tersebut berada dalam posisi mempertahankan ajaran yang dianutnya dari serangan luar, baik dari tradisi Kristen maupun filsafat, keduanya juga mempunyai tujuan yang sama, yakni menjaga kemuliaan Allah, baik dari segi zat, sifat maupun nama-Nya, serta untuk membela Allah sebagai Tuhan Yang Esa dalam segala hal. Allah adalah Tuhan satu-satunya yang tidak terpengaruh oleh sesuatu di luar diri-Nya. Dia adalah *Wajîb al-Wujûd bi Dzâtihi*, sementara yang lainnya adalah *Mumkîn al-Wujûd bi Ghairihi*. Allah menjadi pusat eksistensi yang membawahi eksistensi-eksistensi lain selain diri-Nya. Pola pikir seperti ini disebut paradigma Islam *teosentris.*

Selain membicarakan persoalan ketuhanan, orang dulu juga selalu menjadikan persoalan kehidupan sesudah mati sebagai pusat perbincangan. Pola pikir seperti ini bersifat *eskatologis,* yakni suatu nalar keislaman yang berorientasi pada kehidupan akhirat ketimbang kehidupan di dunia *fana'* ini. Nalar ini didasarkan pada pernyataan al-Qur'an bahwa "dunia *fana"* ini merupakan sarana menuju "akhirat", karena akhiratlah kehidupan yang hakiki. Itu berarti, orang dulu tidak hanya berhenti pada nalar Islam *teosentris* yang bersifat teologis saja. Tapi mereka juga bergumul dengan tataran *eskatologis*. Atas dasar itu, model nalar keislaman klasik bersifat *teosentris-eskatologis*.

---

[7] Ibnu Rusyd, *Fashl al-Maqal; Fi>ma> Baina al-Hikmah wa asy-Syari>'ah min al-Ittishal*; Dira>sah wa Tahqi>q: Muhammad Imarah (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1972); hlm. 46; Yusuf Musa, *Baina ad-Din wa al-Falsafah, Fi Ra'yi Ibn Rusyd wa Falasifah al-Ashri al-Wasith*, (Kairo: Dar al-Ma'arif, Cet. Ke-2, 1968), hlm. 93; pembahasan mengenai metode dialektika, lihat Aksin Wijaya, *Teori Interpretasi al-Qur'an Ibnu Rusyd: Kritik Ideologis-Hermeneutis* (Yogyakarta: LKiS, 2009), hlm. 78-93.

Islam Antroposentris-Transformatif

Karena lebih mendahulukan kehidupan akhirat ketimbang dunia *fana'*, nalar Islam *teosentris-eskatologis* tidak bisa memberikan sumbangan yang solutif bagi kehidupan manusia di dunia *fana'* ini. Lantaran nalar ini membuat orang "melupakan dunia", sembari berlomba-lomba beribadah untuk mengejar kebahagiaan akhirat.

Agar umat Islam mengalami kemajuan, jalan menuju kesana harus dibuka, dengan cara mengubah pandangan dunia yang cenderung *teosentris-eskatologis* murni. Kesadaran seperti ini sebenarnya mulai muncul di kalangan pemikir Arab kontemporer. Begitu masyarakat Arab yang konon menjadi pemegang otoritas atas Islam mulai menemui kegagalan dan menyadari kegagalannya dalam menghadapi persoalan tradisi dan modernitas, terutama sejak kekalahan mereka atas Israel pada tahun 1976, para pemikir Arab mulai mempertanyakan relevansi nalar Islam *teosentris-eskatologis* dan mulai mencari model paradigma baru yang dapat menjawab berbagai persoalan kontemporer yang mereka hadapi. Salah satu persoalan mendesak yang mereka hadapi saat ini adalah persoalan kemanusiaan. Tuhan tidak perlu dibela,[8] manusialah yang perlu mendapat pembelaan,[9] agar umat Islam tidak menjadi umat terbelakang. Menurut mereka, kegagalan umat Islam saat ini disebabkan mereka masih patuh dengan paradigma lama sehingga umat Islam seringkali mengidealkan masa lalu umat Islam yang pernah mengalami puncak keemasannya di masa silam.[10]

---

[8] Di Indonesia pernyataan ini diungkapkan Gus Dur. Abdurrahman Wahid, *Tuhan Tidak Perlu Dibela* (Yogyakarta: LKiS, 2000).

[9] Meminjam bahasanya Abdul Karim Soros, Islam sekarang bukan Islam yang bertumpu pada *taklif*, sebagaimana Islam klasik, melainkan Islam yang bertumpu pada hak. Bukan apa yang diwajibkan pada manusia, melainkan apa hak manusia. Abdul Karim Soros, *as-Siyasah wa at-Tadayyun: Daqa'iq Nazhariyyah wa Ma'zaq 'Amaliyyah* (Beirut: al-Intisyar al-'Arabî, 2009), hlm. 201-202.

[10] Issa J. Boullota, *Dekonstruksi Tradisi, Gelegar Pemikiran Arab Islam,* terj. Ilham Khoiri (Yogyakarta: LKiS, 2002), hlm. 4-10.

Dalam menghadapi persoalan modernitas, mereka tidak lagi mengacu pada paradigma lama yang mulai usang, bahkan perannya dipertanyakan dalam menjawab persoalan kontemporer. Mereka mulai melirik paradigma baru yang dipandang mampu menggantikan paradigma lama.[11] Paradigma yang ditawarkan adalah yang bercorak *antroposentris*. Paradigma ini menjadikan manusia sebagai pusat eksistensi, dan manusia dipandang sebagai tujuan hakiki ajaran Islam.

Nalar paradigma Islam *antroposentris* ini bercorak praksis dan bertujuan menggerakkan manusia secara aktif dan revolusioner dalam menjalani kehidupan di dunia *fana'*. Jadi, nalar Islam *antroposentris* tidak hanya berbicara mengenai manusia secara teoritis, tetapi juga secara praksis. Perpaduan keduanya ini disebut

[11] Terkait dengan masalah ini, ada tiga model wacana yang berkembang di dunia Arab kontemporer terutama tentang bagaimana dunia Arab menyikapi problem tradisi dan modernitas: *Pertama*, wacana yang menginginkan dunia Arab lepas sama sekali dari tradisi masa lalunya, karena tradisi masa lalu dianggap tidak lagi memadai bagi kehidupan Arab kontemporer. Wacana ini menganjurkan agar berubah haluan dan mengambil modernitas sebagai acuan utama kehidupan mereka. Model wacana ini disebut wacana transformatif. Wakil-wakilnya adalah kalangan yang berhaluan marxis, seperti Salamah Musa, Zaki Najib Mahmud, Adonis dan Shibly Shumail. *Kedua,* wacana yang menginginkan bersikap akomodatif dengan mereformasi tradisi yang selama ini digelutinya. Tradisi menurut wacana ini masih mempunyai nilai tawar yang tinggi bagi dunia Arab, tentunya dengan merekonstruksi beberapa sisi tradisi, bukan malah dibabat habis, karena tidak ada negara yang bangkit dari tradisi orang lain. Model kedua ini disebut wacana reformatif, dengan tokoh-tokohnya: Hasan Hanafi, Muhammad Arkoun, Al-Jabiri, M. Benis, Hasyim Saleh, Abdul Kebir Katibi dll. *Ketiga,* wacana yang menginginkan agar dunia Arab kembali kepada Islam murni, khususnya aliran salaf dengan cara kembali kepada al-Qur'an dan al-Hadits. Wacana ini didasarkan pada asumsi bahwa kegagalan dunia Arab saat ini disebabkan mereka meninggalkan al-Qur'an-Hadits dan mengambil secara total modernitas yang berasal dari dunia luar, bukan dari dunia Islam. Oleh karena itu, satu-satunya jalan memajukan dunia Arab adalah dengan kembali kepada sumber asasi Islam, al-Qur'an dan al-Hadits. Wacana ini disebut wacana ideal-totalistik, dengan tokoh-tokohnya M. Ghazali, Sayyid Qutub, Anwar Jundi, Muhammad Quthb, Said Hawwa, dll. Issa J. Boullota, *Dekonstruksi Tradisi, Gelegar Pemikiran Arab Islam,* hlm. 4. Lihat juga Hassan Hanafi, *Turas dan Tajdid: Sikap Kita terhadap Turas Klasik* (Yogyakarta: Titian Ilahi Press dan Pesantren Pasca Sarjana Press, 2001), hlm. 32.

nalar Islam *antroposentris-transformatif*, sebuah model paradigma Nalar Islam Nusantara baru, yang penulis tawarkan.

Model nalar Islam *antroposentris-transformatif* ini melibatkan tiga unsur terkait: Tuhan, alam, dan manusia. Tuhan diletakkan pada posisi puncak eksistensi, alam sebagai kreasi Tuhan, dan manusia sebagai pelaksana pesan moral dan legislasi Tuhan. Berbeda dengan nalar Islam *teosentris-eskatologis*, nalar Islam *antroposentris-transformatif* meletakkan Tuhan sebagai penggerak bagi manusia untuk menjalankan pesan moral dan legislasi Tuhan di kerajaan manusia ini, bukan sebagai eksekutor Tuhan sebagaimana seringkali dijadikan jargon kalangan penganut nalar Islam *teosentris-eskatologis*, yang kini menjelma dalam Islam transnasional. Nalar Islam *antroposentris-transformatif* menyerahkan peran eksekusi pada Tuhan di akhirat kelak sebagai hari pembalasan. Yang berhak dijalankan manusia selama di dunia ini hanyalah pesan moril dan legislasi demi menjaga keseimbangan alam sebagai kreasi-Nya dan agar keharmonisan dan kesejahteraan hidup masyarakat tetap terjamin.

Paradigma Islam *antroposentris-transformatif* ini menegaskan posisi Islam sebagai agama yang datang dari Tuhan untuk kepentingan manusia. Bagaimana cara menemukan pesan Islam yang benar-benar membela manusia berikut hak-hak asasinya? Pertanyaan ini penting lantaran selama ini, pesan Islam lebih berpihak pada Tuhan daripada kepada manusia, sehingga dipermukaan, Islam tampil dalam wajah yang tidak manusiawi. Atas nama membela Tuhan, kelompok tertentu merasa benar melakukan kekerasan terhadap pihak lain, baik dalam bentuk kekerasan fisik maupun wacana. Pertanyaan di atas mengharuskan adanya pembahasan tentang bagaimana argumen beragama bagi manusia.

Argumen Beragama bagi Manusia

Pesan agama, terutama agama samawi, terdapat dalam kitab sucinya. Agar yang ditemukan dalam kitab suci adalah pesan yang berbicara mengenai kepentingan manusia, agama harus dilihat dengan menggunakan kacamata manusia, yang oleh Syibistari disebut pembacaan manusiawi terhadap agama (*qira'ah basyariyyah li al-Din)*. Pembacaan manusiawi adalah pembacaan yang melihat agama dalam konteks manusia. Dimulai dari manusia bergerak menuju Tuhan, bukan dari Tuhan menuju manusia.[12]

Para ulama' berbeda pendapat dalam memahami hakikat dan fungsi agama. Yang dimaksud agama dalam konteks tulisan ini adalah Islam dalam pengertian khusus, yakni yang dibawa Nabi Muhammad.[13] Boisard menilai Islam, melalui al-Qur'an sebagai sumber asasi Islam, diwahyukan untuk memberi keterangan tentang Tuhan kepada manusia, dan tidak untuk menunjukkan apakah watak manusia itu.[14] Dengan pandangannya ini, Boisard, menurut Jalaluddin Rahmat, hampir tidak pernah membahas karakteristik manusia menurut al-Qur'an, seperti lazimnya filsafat manusia. Yang dimaksud Rahmat dengan filsafat manusia, meminjam pendapatnya Leahy, adalah "prinsip adanya" (*Principe d'entre*). Ini mewakili pandangan ulama' klasik yang bersifat teosentris, yang menjadikan al-Qur'an sebagai kitab suci yang datang dari Tuhan, memusat pada Tuhan dan untuk kepentingan Tuhan.

Abdul Karim Soros yang menyatakan bahwa, pertama-tama, agama sejatinya bersifat manusiawi, baru kemudian manusia dituntut untuk beragama.[15] Pernyataan ini didukung oleh fakta bahwa agama

---

[12] Syekh Muhammad Mujtahid al-Syibistari, *Qira'ah Basyariyyah li ad-Din*, terj. Ahmad al-Qobanji (Beirut-Libanon, al-Intisyar al-'Arabî, 2009), hlm. 11, 102-106.

[13] Ini perlu ditegaskan lantaran Muhammad Thaha dan Muhammad Syahrur sebagaimana akan dilansir secara singkat di belakang membedakan Islam yang bersifat umum dan yang bersifat khusus.

[14] Marcel A. Boisard, *Humanisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1980), hlm. 93

[15] Abdul Karim Soros, *al-Qabdhu wa al-Basthu fi asy-Syari'ah*, terj. Dilal Abbas (Beirut: Dar al-Jadid, 2002), hlm. 106.

(khususnya Islam) merupakan pengalaman spiritual dan sosial Muhammad sebagai manusia. Agama mengikuti Muhammad, bukan sebaliknya.[16] Seakan memperkuat pernyataan Soros, Fazlur Rahman berpendapat bahwa al-Qur'an sebagai sumber asasi Islam adalah sebuah dokumen untuk umat manusia. Lebih tegas lagi, Nasr Hamid Abu Zaid menyebut al-Qur'an sebagai fenomena manusiawi.[17] Meskipun al-Qur'an membahas tentang Tuhan yang jumlahnya kira-kira mencapai 2500 kata di dalamnya, al-Qur'an bukan risalah mengenai Tuhan dan sifat-sifatnya. Al-Qur'an dimaksudkan untuk memberi petunjuk bagi manusia, dengan cara membahas manusia dalam kedudukannya sebagai individu dan anggota masyarakat.[18]

Selain menunjukkan bahwa al-Qur'an sebagai dokumen untuk manusia, atau fenomena manusiawi, juga ditunjukkan oleh fakta bahwa para nabi yang menerima wahyu, termasuk Muhammad yang menerima al-Qur'an, adalah manusia biasa. Ada banyak ayat al-Qur'an yang menunjukkan sisi manusiawi para nabi, di antaranya adalah: berkaitan dengan Nabi Nuh (al-Mukminun:24), berkaitan dengan Nabi Hud (al-Mukminun:33), berkaitan dengan Musa, Harun dan Fir'un (al-Mukminun:48), berkaitan dengan Nabi Isa (al-Isra':95), berkaitan dengan Nabi Muhammad (al-Kahfi:110). Karena itu, al-Qur'an menolak klaim ketuhanan Nabi Isa oleh kaum Nasrani. Penolakan al-Qur'an terhadap klaim ketuhanan Isa,

[16] Abdul Karim Soros, *Basth at-Tajribah an-Nabawiyyah,* terj. Ahmad al-Qobanji (Libanon-Beirut: al-Intisyar al-Arabi, 2009), hlm. 15-51.
[17] Muhammad Musthafawi, *Asasiyyat al-Minhaj wa al-Khithab fi Darsi al-Qur'an wa Tafsirihi*, (Libanon-Beirut: Markaz al-Hadlarah Litanmiyah al-Fikr al-islami, 2009), hlm. 260-262.
[18] Fazlur Rahman, *Tema-tema Pokok al-Qur'an*, terj. Anas mahyudin (Bandung: Penerbit Pustaka, 1980), hlm. 1; Jalaludin Rahmat, *Islam dan Pluralisme: Akhlakal-Qur'an Menyikapi Perbedaan*, cet. ke-2 (Jakarta: Serambi, Gema Ilmu dan Hikmah Islam, 2006), hlm. 118-138.

sembari menegaskan bahwa para nabi dan terutama Muhammad adalah manusia biasa, membuktikan sisi manusiawi al-Qur'an.[19]

Argumen-argumen dan data-data normatif di atas menunjukkan bahwa, al-Qur'an sebagai kitab suci agama Islam bersifat manusiawi, sehingga bisa dipahami ketika al-Qur'an menuntut manusia untuk menganut Islam (al-Qur'an). Dapat dipahami pula ketika al-Qur'an banyak berbicara tentang manusia. Sejalan dengan objek pembicaraan al-Qur'an itu, maka yang diperlukan sekarang —menurut Jalaluddin Rahmat— adalah bagaimana menemukan ayat al-Qur'an yang memberikan makna tentang konsep-konsep dasar manusia,[20] tentu saja dengan menggunakan pembacaan manusiawi. Pembacaan manusiawi adalah pembacaan yang melihat agama (al-Qur'an) dalam konteks kepentingan manusia. Semangatnya, dimulai dari manusia bergerak menuju Tuhan, bukan sebaliknya, dari Tuhan menuju manusia.[21]

Dengan menggunakan teori semantiknya Izutsu, Rahmat lalu mencari istilah kunci al-Qur'an tentang manusia, makna pokok dan makna relasionalnya, serta pandangan dunianya. Rahmat menyebut tiga istilah kunci al-Qur'an tentang manusia, yakni *basyar, insan* dan *an-nas*.[22] *Basyar* mengacu pada manusia secara biologis, *insan* mengacu pada sifat-sifat psikologis atau spiritual manusia, sedang *an-nas* mengacu pada manusia sebagai makhluk sosial. Itu artinya, al-Qur'an memandang manusia sebagai makhluk biologis, psikologis dan sosial sekaligus. Sebagaimana ada hukum-hukum yang berkenaan dengan karakteristik biologis manusia, menurut Rahmat ada juga hukum-hukum dalam Islam yang mengendalikan manusia

---

[19] Ada banyak indikasi kemanusiaan para nabi dalam al-Qur'an, termasuk nabi Muhammad. Misalnya nabi ditegur oleh Tuhan ketika beliau memalingkan diri dengan muka masam dari seseorang bernama Ibnu Ummi Maktum yang kemudian turun surat *abasa*. Shalah Salim, *Muhammad Nabiyyul Insaniyyah* (Kairo: Maktabah Syuruq al-Duwaliyyah, 2008), hlm. 251-256.

[20] Jalaludin Rahmat, *Islam dan Pluralisme, ...*hlm. 119-120.

[21] Syekh Muhammad Mujtahid al-Syibistari, *Qira'ah Basyariyyah li ad-Din*, terj. Ahmad al-Qobanji (Beirut-Libanon, al-Intisyar al-'Arabi, 2009), hlm. 11, 102-106.

[22] Termasuk di antaranya adalah *unas, anasiy, insiy,* dan *ins*

sebagai makhluk psikologis dan sosial.[23] Itu artinya, Islam (al-Qur'an) datang dari Tuhan untuk kepentingan manusia, bukan untuk membela Tuhan.

Para Fuqaha merumuskan tiga kategori kepentingan manusia yang dinilai mendapat perhatian serius Islam, yakni kepentingan yang bersifat *dharuri*, *hajji* dan *tahsini*. Sementara unsur hak asasi manusia yang mendapat perhatian Islam diringkas menjadi lima unsur, yakni agama, jiwa, akal, nasab, keturunan, yang oleh Gus Dur dinilai sebagai bukti keperdulian Islam terhadap hak-hak asasi manusia. Kelima unsur hak asasi manusia itu mengharuskan adanya lima buah jaminan yang secara asasi ada pada manusia, yakni jaminan keselamatan manusia dari tindakan badani di luar ketentuan hukum, keselamatan keyakinan agama masing-masing individu tanpa ada paksaan untuk berpindah agama, keselamatan keluarga dan keturunan, keselamatan harta benda dan milik pribadi dari gangguan atau penggusuran di luar prosedur hukum, dan keselamatan hak milik dan profesi.[24]

Kelima jaminan ajaran Islam itu menurut Gus Dur mengharuskan adanya konsekuensi. Jaminan "keselamatan fisik" mengharuskan adanya pemerintahan berdasarkan hukum, dengan perlakuan adil kepada semua warga tanpa terkecuali, sesuai dengan haknya masing-masing. Jaminan "keyakinan keagamaan" melandasi hubungan antarwarga masyarakat atas dasar sikap saling menghormati, sehingga mendorong tumbuhnya sikap tenggang rasa, saling pengertian yang besar, dan sikap toleransi. Jaminan "keselamatan keluarga dan keturunan" menampilkan sosok moral keluarga yang kuat, karena keluarga merupakan organ vital dari kehidupan bermasyarakat. Jaminan keselamatan "harta benda" merupakan sarana berkembangnya hak-hak individu secara wajar dan proporsional, terutama dalam kaitannya dengan masyarakat

[23] Jalaludin Rahmat, *Islam dan Pluralisme...* hlm. 123-139

[24] Abdurrahman Wahid, *Islam Kosmopolitan: Nilai-Nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan* (Jakarta: the Wahid Institute, 2007), hlm. 3-8.

secara umum. Jaminan "hak profesi" menciptakan kebebasan bagi individu untuk memiliki dan memilih profesi, dengan resiko dan tanggung jawabnya sendiri.[25]

Sementara itu, manusia sekarang tidak hanya berpikir dalam kerangka hak, tetapi juga berpikir praksis, termasuk dalam beragama. Secara praksis, manusia sekarang lebih dekat pada beragama secara *mashlahi* (*tadayyun mashlahi*) atau beragama untuk meningkatkan taraf hidupnya (*tadayyun masyi'ati*) daripada beragama secara epistemologi (*tadayyun ma'rafi*) dan beragama secara eksperimensial (*tadayyun tajribati*). Orang sekarang bertanya, apa yang diberikan agama pada kita, agar hidup kita meningkat, damai dan aman, daripada bertanya, apa beban yang diberikan agama pada kita. Tentu saja, pola pikir seperti itu tidak berarti menegaskan peran Tuhan dalam beragama, melainkan mencari pesan Tuhan untuk kepentingan manusia.

Jaminan dan pembelaan Islam bagi manusia yang akan dilansir dalam tulisan ini adalah mengenai kebebasan beragama. Hal ini penting mengingat agama sebagai puncak eksistensi hak asasi, sebagaimana dicantumkan dalam Deklarasi Kairo, mengenai hak asasi dalam Islam, pasal 1 bahwa: "umat manusia terlahir bebas, oleh karenanya tidak seorangpun berhak untuk memperbudak, menghinakan, menindas atau mengeksploitasi mereka dan tidak ada penaklukan melainkan kepada Allah Yang Maha Kuasa,[26] kini masih jauh dari harapan.

Untuk menelusuri argumen Islam bagi kebebasan beragama, maka pertanyaan yang perlu diajukan adalah apakah beragama itu sebagai sebuah "taklif" ataukah sebuah "hak"?[27] Oleh karena orang

---

[25] *Ibid.*, hlm. 4-8.

[26] Ifdhal Kasim dan Nur Katjasungkana, *Wacana Keadilan Dalam Islam* (Jakarta: ELSAM, 1998), hlm. 9.

[27] Pertanyaan yang diajukan Abdul Karim Soros ini juga menjadi pertanyaan penulis. Abdul Karim Soros, *as-Siyasah wa at-Tadayyun: Daqa'iq Nazhariyyah wa Ma'zaq 'Amaliyyah*, terj. ke Bahasa Arab, Ahmad al-Qobanji (Beirut-Libanon: al-Intisyar al-'Arabi, 2009), hlm. 206.

sekarang berpikir dalam perspektif "hak", maka bisa dipahami bahwa beragama dipahami sebagai "hak".[28] Kategori hak seperti apakah beragama itu? Sekali lagi, kita bertolak pada kerangka berpikir "hak".[29]

Menurut Soros, dalam bahasa Arab, istilah "al-haq" mempunyai lima makna: dua makna hakiki; dan tiga makna *i'tibari*. Dua makna hakiki itu adalah, kebenaran dan realitas. Sedang tiga makna *i'tibari* meliputi: *Pertama*, "al-haq al-lazim", yakni hak yang ada pada dirinya, dan sama sekali tidak berhubungan dengan orang lain. Karena itu, menggunakan hak itu atau tidak, dia tidak mendapat implikasi apa-apa, dan tidak berpengaruh apa-apa terhadap orang lain. Misalnya, seseorang mempunyai hak untuk bepergian. Hak itu tidak ada hubungannya dengan orang lain. Dia bebas memilih, apakah dia mau bepergian atau tidak. *Kedua*, "al-haq al-muta'addi". Berbeda dengan yang pertama, hak ini berhubungan dengan orang lain, seperti hak orang tua terhadap anak, begitu juga sebaliknya; hak negara terhadap warganya, begitu juga hak warganya terhadap negara. Kedua pihak "saling menuntut" satu sama lain. Seorang anak menuntut haknya pada orang tua, begitu juga orang tua menuntut haknya terhadap anaknya. *Ketiga*, "al-istihqaq", yakni suatu hak yang lahir karena sesuatu hal, misalnya suatu tindakan. Tetapi, tindakannya itu tidak berubungan secara langsung dengan orang lain. Misalnya, orang yang berbuat baik, dia berhak mendapat pahala, begitu juga orang yang berbuat maksiat, dia berhak mendapat siksa.

Ketiga bentuk "al-haq i'tibari" itu menurut Soros berhubungan dengan tiga bentuk "taklif".[30] *Pertama*, "taklif al-lazim". Bentuk "taklif al-lazim" merupakan pasangan dari "al-haq al-lazim". Ketika seseorang menggunakan haknya untuk bepergian, sebagai "al-haq al-lazim", orang lain sebenarnya tidak berhubungan langsung

[28] *Ibid.*, hlm. 201-211.
[29] *Ibid.,* hlm. 203-204.
[30] *Ibid.,* hlm. 205.

dengannya. Posisi orang lain hanya sebatas menghormatinya. Tidak boleh mencampurinya. Tindakan menghormati itulah yang disebut "taklif al-lazim". Seseorang mempunyai hak berkeyakinan, dan hak berkeyakinan itu sebenarnya tidak ada hubungaannya dengan orang lain. Posisi orang lain hanya dituntut menghormatinya. *Kedua*, "taklif al-muta'addi", yakni tindakan memenuhi "al-haq al-muta'addi". Ketika seorang ayah memberikan hak yang dimiliki anaknya, misalnya hak mendapatkan uang jajan, maka sang anak harus memenuhi kewajibannya "taklifnya" kepada sang ayah, misalnya rajin belajar. *Ketiga*, "taklif al-istihqaq", yakni tindakan memberikan sesuatu pada orang lain yang mengekspresikan hak "istihqaqnya". Ketika seseorang melakukan perbuatan baik, maka dia berhak mendapatkan pujian dari orang lain, misalnya dari B. Pujian itu, bukan karena orang itu memenuhi hak si B. Pujian itu diberikan pada dirinya, karena si A berbuat baik. B memberikan pujian hanya karena si A berbuat baik. Ini berbeda dengan "taklif" kedua.

Dalam kategori hak di atas,[31] beragama masuk ke dalam kategori "al-haq al-lazim". Karena dirinya sendiri, seseorang mempunyai hak beragama, juga berhak memilih menggunakan haknya untuk beragama atau tidak. Ketika sudah menentukan pilihannya, orang lain tidak boleh ikut campur, selain menghormatinya. Sebab, dalam konteks ini, orang lain diberi "taklif al-lazim". Andaikata seseorang tidak menghormati hak orang lain dalam menentukan pilihannya dalam beragama, dia tidak hanya melanggar hak orang lain dalam beragama, tetapi juga melanggar "taklif al-lazim" sendiri dalam posisinya sebagai manusia. Dengan

[31] Istilah "hak" dan "taklif" merupakan sesuatu yang berada di luar kerangka agama. Keduanya ada sebelum agama ada. Keduanya menempel pada manusia sebagai manusia, bukan karena yang lain. Kalau ternyata agama memberikan kerangka yang sama mengenai dua hal itu, itu tidak berarti keduanya lahir dari agama. Keduanya lahir karena manusia itu sendiri.

kerangka seperti ini bisa dipahami bahwa manusia secara individual bebas beragama.

Apa yang dimaksud kebebasan beragama? Sebenarnya ada banyak definisi mengenai kebebasan,[32] termasuk teori yang dikemukakan Erick From dan Isaiah Berlin. Keduanya memaknai dan membagi kebebasan menjadi dua: bebas "dari" dan bebas "untuk".[33] Bebas "dari", dalam arti, manusia bebas dari kekangan pihak luar, sehingga ia juga bisa disebut bebas eksternal; sedang bebas "untuk", berarti bebas dari kekangan yang berasal dari dalam diri manusia sendiri, sehingga ia juga bisa disebut kebebasan batin atau kebebasan internal.[34]

Sejalan dengan pengertian kebebasan tersebut, apakah kebebasan itu merupakan alat (sarana) ataukah hak? Pertanyaan ini penting, karena ia menentukan nilai dan makna kebebasan itu sendiri. Jika kebebasan dipahami sebagai "alat", berarti kebebasan itu "mengabdi" pada tujuan lain. Pandangan seperti ini bisa menghilangkan makna dari kebebasan, karena ia bisa melahirkan tindakan despotis, bahkan kekerasan. Misalnya, kebebasan berpendapat bisa menjadi alat bagi orang yang berkepentingan dengan kebebasan berpendapat itu. Untuk meraih kepentingannya, dia akan memaksakan kebebasannya, bahkan dengan cara kekerasan. Sebaliknya, jika kebebasan dipahami sebagai "hak", berarti kebebasan itu sendiri menjadi "tujuan". Padangan kedua inilah yang menjadikan kebebasan itu bermakna. Dikatakan bermakna, karena dengan menjadikan kebebasan sebagai hak, berarti seseorang secara individual dituntut untuk menyadari adanya

---

[32] Abdul Karim Soros, *al-'Aqlu wa al-Hurriyah*, terj. ke bahasa arab: Ahmad al-Qobanji (Beirut-Libanon: Mansyurat al-Jamal, 2009), hlm. 28-29.

[33] Erick From, *Lari Dari Kebebasan*, terj. Kamdani (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), hlm. 23-38; Isaiyah Berlin, *Empat Essai Kebebasan*, terj. A. Zaim Rofiqi (Jakarta: LP3ES, 2004), hlm. 227-248.

[34] Al-Syibistari membagi kebebasan menjadi dua: kebebasan lahir dan kebebasan batin. Kebebasan lahir bersifat idoelogis dan politis, sedang kebebasan batin bersifat filosofis. Syekh Muhammad Mujtahid al-Syibistari, *Qira'ah Basyariyyah li ad-Din*, terj. Ahmad al-Qobanji (Beirut-Libanon, al-Intisyar al-'Arabi, 2009), hlm. 184-191.

hak orang lain dalam hidup ini. Dia tidak boleh bersikap memaksa, apalagi secara despotis dalam mengekspresikan hak kebebasannya, karena di sana masih ada orang yang juga mempunyai hak kebebasan. Sejatinya, setiap orang secara individual memberikan ruang bagi orang lain itu untuk mengekspresikan kebebasannya.[35]

Karena beragama masuk ke dalam kategori "al-haq al-lazim", maka pada dirinya, kebebasan beragama bersifat mutlak. Kemutlakan kebebasan beragama tidak hanya dalam kerangka hak asasi manusia, tetapi juga dalam kerangka dan perspektif al-Qur'an. Dengan sangat jelas, al-Qur'an melarang adanya paksaan dalam beragama, *"tidak ada paksaan dalam beragama". Sesungguhnya telah jelas jalan yang benar dari jalan yang sesat. Karena itu barangsiapa yang ingkar kepada Thaghut dan beriman kepada Allah, maka sesungguhnya ia telah berpegang teguh kepada buhul tali yang amat kuat yang tidak akan putus. Dan Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui.* (al-Baqarah/ 2: 256). Di sisi lain, al-Qur'an memberikan pilihan pada seseorang, apakah dia mau beragama atau tidak, apakah dia mau beriman atau kafir, *"barang siapa yang berkehendak, silahkan berimanlah, dan barang siapa yang berkehendak, silahkan kafirlah".* (al-Kahfi/ 18: 29). Tidak adanya paksaan serta diberikannya pilihan itulah yang kemudian melahirkan bentuk tanggung jawab pada manusia atas pilihannya. Sebaliknya, tidak ada tanggung jawab bagi seseorang yang dipaksa beriman, begitu juga jika dipaksa kafir, *"kecuali seseorang yang dipaksa, sedang hatinya merasa tenang dengan keimanan"* (al-Nahl/ 16: 106).[36]

Dengan dua kerangka ini, seharusnya hak seseorang dalam beragama tidak boleh dibatasi oleh sesuatu yang bersifat eksternal.

---

[35] Abdul Karim Soros, *as-Siyasah wa at-Tadayyun,* hlm. 144-147.

[36] Pembahasan lengkap mengenai pandangan al-Qur'an tentang kebebasan beragama, lihat Jamal al-Banna, *al-Islam wa Hurriyatu al-Fikr* (Kairo: Dar al-Syuruq, 2008); Mahmud Hamdi Zuqzuq, *ad-Din li al-Hayah* (Kairo: Dar ar-Rasyad, 2010), hlm. 104-125.

Orang beragama harus bebas "dari" kekangan yang bersifat eksternal. Sebagai "al-haq al-lazim" dalam beragama, sejatinya seseorang juga bebas dari kekangan internal. Orang beragama harus bebas "untuk" mengekspresikan kebebasannya.[37] Namun karena seringkali ekspresi kebebasan beragama menyinggung perasaan orang lain yang berbeda paham maupun keyakinan keagamaannya, kebebasannya dibatasi oleh kesadaran orang beragama itu sendiri. Dia harus menyadari bahwa ada orang lain yang juga mempunyai hak yang sama dengan dirinya dalam beragama dan mengekspresikan keyakinan agamanya. Dengan kesadarannya itu, dia sejatinya membatasi kebebasannya dalam beragama.

Atas dasar kenyataan itu, seharusnya kita menyadari dan menyadarkan umat Islam Indonesia, bahwa Islam sebenarnya berkhithab pada individu, dan memberikan kebebasan mutlak pada individu "untuk" mengekspresikan keyakinaan keagamaannya.[38] Batas kebebasan beragama bagi individu adalah kualitas kesadaran individu itu sendiri. Beragama, memahami dan mengeskpresikan pemahaman dan keyakinannya adalah haknya sendiri. Orang lain tidak boleh ikut campur, kecuali sebatas menghormatinya. Namun pada saat yang sama, dalam mengekspresikan hak asasinya, dia harus mempertimbangkan hak orang lain. Bukan orang lain yang bertugas membatasinya, melainkan dirinya sendiri.[39]

Sementara itu, dalam kehidupan beragama di Indonesia, masyarakat sebenarnya sudah bebas dari kekangan eksternal.

---

[37] Erick From, *Lari Dari Kebebasan*, hlm. 23-38; Berlin, *Empat Essai Kebebasan*, hlm. 227-248.

[38] Mahmud Muhammad Thaha, "ar-Risalah al-Tsaniyah min al-Islam", dalam (*Nahwa Masyru' Mustaqbalay li al-Islam: Tsalatsah min al-A'mal al-Asasiyyah li al-Mufakkiri al-Syahid*), cet. ke-2 (Beirut-Libanon: Markaz Thaqafi al-'Arabî, dan Kuwait: Dâr al-Qirthas, 2007), hlm. 101-110. Menurut Soros kebebasan itu harus dibatasi. Abdul Karim Soros, *as-Siyasah wa at-Tadayyun...,* hlm. 142; Ada banyak ayat al-Qur'an yang menyatakan tanggung jawab individu dalam beragama, seperti al-An'am: 104; Yunus: 108; al-Isra': 15; dan al-Naml: 92.

[39] Syekh Muhammad Mujtahid al-Syibistari, *Qirâ'ah Basyariyyah...*, hlm. 184-199; Abdul Karim Soros, *al-'Aqlu wa al-Hurriyah...*, hlm. 27-69; Abdul Karim Soros, *as-Siyasah wa at-Tadayyun*, hlm. 140-161.

Dengan jelas, Undang-Undang Dasar Negara menjamin kebebasan berkeyakinan. "Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadah menurut agama dan kepercayaaannya itu."[40] Frase ini merupakan indikasi adanya jaminan kemerdekaan dan kebebasan beribadah menurut agamanya dan kepercayaannya masing-masing, serta keharusan bagi masing-masing pemeluk agama untuk bersikap toleran terhadap pemeluk agama lain.[41] Penting dicatat, bahwa campur tangan negara hanya dalam bentuk jaminan kemerdekaan bagi individu untuk memeluk, memilih dan melaksanakan, bukan dalam mengarahkan untuk memilih, memeluk dan melaksanakan agamanya. Kebebasan yang dijamin negara juga dimanifestasikan dalam ketentuan-ketentuan yang mengatur berbagai misi agama yang dikeluarkan Departemen Agama Republik Indonesia (1979).[42]

Mengapa masih saja terjadi konflik dan kekerasan bernuansa agama? Bagaimana mengatasi fenomena itu dalam pespektif Islam Antroposentris-Transformatif?

Islam Kedamaian: Solusi Komflik dan Kekerasan Bernuansa Agama

Terdapat hubungan timbal balik antara fenomena sosial dan fenomena agama. Jika fenomena sosial berubah, maka akan segera diikuti perubahan fenomena agama, lebih-lebih agama sebagai sistem budaya.[43] Meskipun pada hakikatnya semua agama mengajarkan perdamaian[44] dan kerukunan, tetapi agama juga menjadi faktor ketidakrukunan sosial, terutama aspek normatif dan doktrinalnya. Apalagi, sisi doktrinal agama cukup efektif bagi penciptaan penganut agama yang fanatik. Jika ini terjadi, mobilisasi massa bagi partai poitik untuk meraih dukungan warga yang banyak

---

[40] UUD 1945 Pasal 29.
[41] Sulando, *Santiadji Pancasila* (Surabaya, PT Usaha Nasional, 1991), hlm. 138.
[42] *Ibid.*
[43] Basam Tibi, *Islam dan Perubahan Sosio Budaya,* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999), hlm. 13.
[44] Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulum al-Qur'an*, ...hlm. 228-237.

juga cukup efektif dengan menampilkan identitas formal normatifitas agama. Hal ini akan mudah dilakukan jika tatanan keagamaan warga masih dalam tahap kepercayaan. Inilah kiranya yang membuat kerukunan antara umat beragama yang selama ini terbina menjadi tercabik-cabik. Bahkan antara intern agama dan penganut agama dengan pemerintah menjadi semu, hanya sebatas hitungan kertas. Sebab pihak mayoritas telah menampilkan sikap arogansinya. Agar tetap menduduki status quo dan posisinya, mereka telah menggunakan cara-cara yang tidak kondusif bagi proses demokratisasi dan toleransi keagamaan. Akibatnya, kehidupan beragama dan hubungan antar penganut agama menjadi pasang surut.

Pada era reformasi, politik aliran yang sempat muncul yang kemudian dipangkas habis oleh pemerintah Orde Baru, kini mulai tumbuh lagi. Dengan semakin vulgarnya sikap politik aliran, demikian juga semakin nampak pula hubungan antara fenomena agama dengan kekuasaan. Konflik politik akhirnya berakses pada konflik agama, bahkan persoalan etnis pun mengkambing-hitamkan agama. Setelah dibentuk wadah musyawarah antar umat beragama sekitar tahun 1980-an melalui Keputusan Meneteri Agama No.35,[45] konflik antar agama memang dapat diminimalisir, meskipun belakangan mulai meningkat lagi.

Selain faktor sosial, konflik dan kekerasan bernuansa agama juga disebabkan pemahaman yang ekslusif terhadap agama. Para penganut Islam ekslusif dan berhaluan keras selalu merujuk pada hadis Nabi dalam mendakwahkan Islam "barang siapa yang melihat kemungkaran, maka rubahlah dengan tangannya, jika tidak mampu rubahlah dengan lisannya dan jika tidak mampu rubahlah dengan hatinya, dan yang terakhir ini adalah selemah lemahnya iman".

Hadis Nabi ini bagaikan pisau bermata dua. Di satu sisi dijadikan landasan melakukan kekerasan dengan mengatasnamakan

[45] Syamsuddhuha, *Penyebaran dan Perkembangan Islam, Katolik, Protestan di Indonesia* (Surabaya: PT Usaha Nasional, 1991), hlm. 197.

agama, sebagaimana seringkali dilakukan FPI (Front Pembela Islam). Tidak hanya memaknai "merubah dengan tangan" sebagai justifikasi keharusan melakukana tindakan kekerasan, tetapi juga merasa bangga dengan kekerasan itu sendiri. Pada saat yang sama, mereka melupakan pesan asasi dari Islam, yakni sebagai ajaran penebar kedamaian. Di sisi lain hadis itu juga bisa dijadikan pijakan mengambil langkah strategis pemerintah dalam mengatasi kekerasan yang mengatasnamakan agama, serta bisa dijadikan langkah praksis bagaimana merealisasikan ajaran kedamaian agama ke dalam realitas kehidupan bermasyarakat di Indonesia.

Apa yang dimaksud ajaran kedamaian agama? Bagaimana langkah praksis merealisasikannya? Dengan nalar Islam Antrosentris-Transformatif sebagaimana dipaparkan di atas, kita semestinya sapat menelusuri pesan ideal moral Islam agar tujuannya membela kepentingan dan hak asasi manusia benar-benar terjamin, sembari menghindarkan diri dari tindakan kekerasan yang mengatasnamakan Islam. Yang dimaksud pesan ideal moral Islam dalam hal ini adalah makna asasi dari Islam itu sendiri.

Dalam al-Qur'an,[46] bentuk kata yang berkaitan dengan "Islam" berbeda-beda, baik dari segi kata maupun makna. Kata "Islam" dalam al-Qur'an berakar kata "s-l-m" dan dari akar kata ini dapat diturunkan menjadi berbagai bentuk kata. Akar kata ini berarti "merasa aman, utuh dan integral".[47] Karena kata cabang yang diturunkan dari akar kata ini berbeda-beda, tentunya maknanya juga mengalami perbedaan dan bahkan plural. Dari akar kata yang berbeda-beda itu, makna kata "Islam" dapat diklasifikasikan sebagai berikut: *Pertama*, kata "Islam" bermakna "agama", bermakna ketundukan dan penyerahan diri, dan bermakna kedamaian dengan

[46] Hassan Hanafi, *Agama, Kekerasan dan Islam Kontemporer* (Yogyakarta: Jendela, 2001), hlm. 127. Menurut Mahmoud Ayoub, kata awal *salama* berarti menyetujui sesuatu. Mahmoud Ayoub, *Islam: Faith and Practice* (Canada: Markham Ontoria L3R 2W2, 1989), hlm. 21.

[47] Fazlur Rahman, *Neomodenisme Islam*, (Bandung: Mizan, 1987), hlm., 95

bentuk kata "Salam" yang dalam al-Qur'an disebutkan sekitar 157 kali.

Jika dilacak akar kata dan cabangnya mengenai kata "Islam" dalam al-Qur'an, akan ditemukan bahwa di dalam al-Qur'an, makna "kedamaian" lebih populer ketimbang makna "agama".[48] Dengan analisis ini, penulis berpendapat bahwa penempatan kata "Islam" sebagai agama yang bersifat ekslusif, dalam posisi sentral semantik al-Qur'an, tidak dapat dipertahan secara semantis, sebaliknya kata "Islam" dalam arti kedamaian-lah yang sejatinya ditempatkan sebagai poros semantik al-Qur'an. Dengan cara ini, kata "Islam" dalam pengertian inklusif akan menjadikan Islam sebagai penebar kedamaian, bukan penghancur kedamaian. Kesimpulan ini sejalan dengan hadis Nabi tentang pengertian seorang muslim "orang Islam adalah orang yang dapat menyelamatkan orang lain dari lisan dan tangannya". Orang Islam jika bertemu dengan sesama muslim, menurut pengertian ini, dianjurkan untuk mengucapkan salam demi perdamaian "assalamu'alaikum". Ucapan salam tersebut mempunyai arti berdo'a, baik dalam bentuk lisan maupun aksi, bukan malah menghancurkan dan menyerang dengan tujuan agar bumi Allah hanya dihuni orang-orang Islam. Karena itulah, Surga-pun disebut "darus-salam", rumah bagi orang-orang yang damai, yang bersikap damai dan memberikan kedamaian bagi orang lain.

Apabila masih terjadi kekerasan yang mengatasnamakan agama, maka kita bisa menjadikan tiga langkah yang terdapat di dalam hadis tersebut sebagai pijakan solusi. *Pertama,* melalui kekuasaan. Kalimat "merubah dengan tangan" dalam hadis di atas bermkna kekuasaan. Tugas ini khususnya dibebankan pada pemerintah, melalui pemberian jaminan kekebabasan menjalankan agama dan keyakinannya sendiri-sendiri. Jaminan ini sebenarnya termaktub dalam Undang-Undang Dasar 1945 pasal 29. *Kedua,* melalui lisan, misalnya dalam bentuk dialog dan pernyataan sikap.

[48] Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulum al-Qur'an*, hlm. 228-237

Langkah seperti ini sebenarnya juga telah mulai dirintis para tokoh-tokoh agama dan dalam beberapa segi telah membuahkan hasil meredam konflik bernuansa agama, meskipun seringkali pasang surut perannya di Indonesia. *Ketiga* melalui do'a, baik secara sendiri-sendiri di rumah masing-masing maupun bersama-sama, seperti sebagaimana sering dilakukan para tokoh lintas agama.

Penutup

Islam menghargai kebebasan beragama sebagai hak dasar manusia. Sebab, beragama itu sendiri merupakan hak asasi. Mau beragama atau tidak, bergantung pada manusia itu sendiri. Ketika sudah memilih untuk beragama, agama sejatinya memberikan pesan-pesan yang bersifat kemanusiaan bagi penganutnya, termasuk hak kebebasan beragama.

Ketika sikap toleran terhadap kebebasan beragama hilang, maka kekerasan yang mengatasnamakan agama hadir. Solusinya, negara harus menjadi hakim yang adil, sembari mereinterpretasi makna kata Islam di dalam al-Qur'an sebagai sumber asasi Islam. Hasilnya, Islam kedamaian bisa menjadi solusi untuk mengatasi konflik dan kekerasan yang mengatasnamakan Islam.

Daftar Pustaka

Abdul Karim Soros, *al-'Aqlu wa al-Hurriyah*, terj. ke bahasa arab: Ahmad al-Qobanji, Beirut-Libanon: Mansyurat al-Jamal, 2009.

Ayoub, Mahmoud, *Islam: Faith and Practice*, Canada: Markham Ontoria L3R 2W2, 1989.

Abdul Karim Soros, *al-'Aqlu wa al-Hurriyah*, terj. Ahmad al-Qobanji, Beirut-Libanon, Mansyurat al-Jamal, 2009.

Berlin, Isaiyah, *Empat Essai Kebebasan*, terj. A. Zaim Rofiqi, Jakarta: LP3ES, 2004.

al-Banna, Jamal, *al-Islâm wa Hurriyatu al-Fikr*, Kairo: Dâr al-Syuruq, 2008.

Boullota, Issa J., *Dekonstruksi Tradisi, Gelegar Pemikiran Arab Islam,* terj. Ilham Khoiri, Yogyakarta: LKiS, 2002.

From, Erick, *Lari Dari Kebebasan*, terj. Kamdani, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.

Hassan Hanafi, *Turas dan Tajdid: Sikap Kita terhadap Turas Klasik*, Yogyakarta: Titian Ilahi Press dan Pesantren Pasca Sarjana Press, 2001.

---------, *Agama, Kekerasan dan Islam Kontemporer*, Yogyakarta: Jendela, 2001.

Hitti, Philip K., *History of the Arabs*, terj. R. Cecep Lukman Yasir, Jakarta: Serambi, 2005.

Ibnu Rusyd, *Fasl al-Maqâl, Fî mâ Baina al-Hikmah wa al-Syarî'ah Min al-Ittishal*, Dirasah wa Tahkik: Muhammad Imarah, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1972.

Rahmat, Jalaluddin, *Islam dan Pluralisme*, cet. ke-2, Jakarta: Serambi, 2006.

Rahman, Fazlur, *Neomodenisme Islam*, Bandung: Mizan, 1987.

al-Syibistari, Syekh Muhammad Mujtahid, *Qirâ'ah Basyariyyah li al-Dîn*, terj. Ahmad al-Qobanji, Beirut-Libanon, al-Intisyar al-'Arabî, 2009.

Soros, Abdul Karim, *al-Siyâsah wa al-Tadayyun: Daqâ'iq Nazariyyah wa Ma'zaq 'Amaliyyah*, terj. ke Bahasa Arab, Ahmad al-Qobanji, Beirut-Libanon: al-Intisyar al-'Arabi, 2009.

_____, *al-Qabdu wa al-Bastu fi al-Syari'ah*, terj. Dilal Abbas, Beirut: Dar al-Jadid, 2002.

_____, *Bast al-Tajribah al-Nabawiyyah,* terj. Ahmad al-Qobanji, Libanon-Beirut: al-Intisyar al-Arabi, 2009.

Musthafawi, Muhammad, *Asasiyyat al-Minhaj wa al-Khithab fi Darsi al-Qur'an wa Tafsirihi*, Libanon-Beirut: Markaz al-Hadlarah Litanmiyah al-Fikr al-islami, 2009.

Sulando, *Santiadji Pancasila*, Surabaya, PT Usaha Nasional, 1991.

Syamsuddhuha, *Penyebaran dan Perkembangan Islam, Katolik, Protestan di Indonesia,* Surabaya : PT Usaha Nasional, 1991.

Thaha, Mahmud Muhammad, "al-Risalah al-Thaniyah min al-Islam", dalam (*Nahwa Masyru' Mustaqbalay li al-Islâm: Thalâthah min al-A'mâl al-Asasiyyah li al-Mufakkiri al-Syahid*), cet. ke-2, Beirut-Libanon: Markaz Thaqafi al-'Arabî, dan Kuwait: Dâr al-Qirthas, 2007.

Tibi, Basam, *Islam dan Perubahan Sosio Budaya,* Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999.

Musa, Muhammad Yusuf, *Baina al-Dîn wa al-Falsafah, Fi Rakyi Ibnu Rusyd wa Falasifah al-Ashri al-Wasîth*, Kairo: Dâr al-Ma'arif, Cet. Ke-2, 1968.

Wahid, Abdurrahman, *Tuhan Tidak Perlu Dibela*, Yogyakarta: LKiS, 2000.

---------, *Islam Kosmopolitan: Nilai-Nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan*, Jakarta: the Wahid Institute, 2007.

Wijaya, Aksin, *Teori Interpretasi al-Qur'an Ibnu Rusyd: Kritik Ideologis-Hermeneutis*, Yogyakarta: LKiS, 2009.

----------, *Arah Baru Studi Ulum al-Qur'an: Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.

---------, *Menggugat Otentisitas Whayu Tuhan: Kritik atas Nalar Tafsir Gender*, Yogyakarta: Safiria Insania Press, 2004.

Zuqzuq, Mahmud Hamdi, *al-Din li al-Hayah*, Kairo: Dâr al-Rasyâd, 2010.

La ikraha fi ad-Din: Hak dan Kebebasan Beragama yang Selalu Diperdebatkan

Zakiyuddin Baidhawy

Pendahuluan

Di negara-negara muslim, persoalan HAM bukan suatu hal baru, karena sejak awal syari'at Islam telah memuat norma-norma HAM dan ditempatkan pada posisi tertinggi, misalnya dalam Piagam Madinah yang lahir pada abad ke-7 M. Dalam perkembangannya, HAM dianggap suatu hal yang fundamental, sensitif, dan kontroversial. Selama beberapa dekade, wacana HAM telah menjadi perdebatan menarik di kalangan pemikir modern, baik di bidang politik maupun hukum. Hal ini berdasar kepada kecenderungan munculnya HAM bukan hanya dipengaruhi oleh anasir-anasir politik dan hukum melainkan juga agama dan budaya.

Sejak MUI (Majelis Ulama' Indonesia) mengeluarkan fatwa yang menyatakan Ahmadiyah sebagai aliran "sesat dan menyesatkan", dan mengharamkan paham-paham sekularisme, pluralisme dan liberalisme, kekerasan dan kerusuhan intra-umat dan antar-umat beragama senantiasa terus bermunculan. Segera setelah fatwa itu disosialisasikan, Ahmadiyah menjadi korban kekerasan atas nama agama, seperti kasus Parung, Bogor, Bandung, Tasikmalaya, Garut, Lombok, dan beberapa tempat lain. Meskipun dijumpai

pada tempat lain, jama'ah Ahmadiyah begitu dekat, akrab, hidup berdampingan dan damai dengan sesama Muslim dan juga umat non-Muslim. Tawangmangu, Karanganyar, sebuah wilayah di eks-karesidenan Surakarta, adalah contoh hubungan harmoni antara jama'ah Ahmadiyah dan jama'ah Muslim lainnya yang dapat terpelihara dengan baik.

Dampak lain yang kurang diprediksi dan diantisipasi dengan bijak dari fatwa yang menyulut ketegangan sesama saudara Muslim itu adalah kekerasan atas kelompok-kelompok Muslim yang memiliki pandangan liberal dan sekular dalam masalah-masalah di seputar relasi agama dan politik misalnya. Kaum Muslim yang memihak pada pluralisme juga menjadi target langsung dari fatwa tersebut. Mereka yang liberal, sekular dan mendukung gagasan-gagasan pluralisme adalah kelompok pembuat "bid'ah" yang harus dimusnahkan dalam ranah Islam. Atas nama memuliakan Islam, kelompok-kelompok liberal, sekular, dan penganut pluralisme semacam ini menerima berbagai ancaman baik berupa psikis maupun fisik.

Bersamaan dengan dua kasus konflik intra Muslim tersebut, beberapa peristiwa ketegangan juga terjadi antara Muslim dan non-Muslim, utamanya umat Kristen. Penggrebekan atas sejumlah gereja terjadi di kota Bandung, Bekasi, dan Sukoharjo, Jawa Tengah. Alasan penggrebekan itu berangkat dari masalah yang sama, yakni penyalahgunaan rumah tinggal untuk penyelenggaraan peribadatan. Dijumpai beberapa bangunan yang pada asalnya adalah rumah tinggal biasa kemudian beralih peruntukannya menjadi gereja. Di Sukoharjo, rumah milik Pendeta Syarif Hidayatullah misalnya, dijadikan sebagai tempat ibadah bagi kaum Kristiani. Alasan lain yang melatarbelakangi ketegangan ini adalah praktik pemurtadan (proselitisme) yang dituduhkan oleh kaum Muslim kepada kaum Kristiani, dan tidak berlaku untuk kebalikannya. Seperti kasus pemurtadan di desa Jalaprang (Sukaluyu) yang dilakukan dengan kekerasan. Praktik pemurtadan ini bermula dengan dalih

pengobatan yang pada akhirnya berujung pada pelecehan seksual atas beberapa perempuan yang diiringi dengan penyiksaan. Praktik ini dilakukan oleh seorang pendeta dan dua orang asistennya. Atas dasar itu, sekelompok massa Muslim yang tergabung dalam Aliansi Gerakan Anti Pemurtadan (AGAP) dan Forum Ukhuwah Umat Islam (FUUI), yang di dalamnya bergabung beberapa elemen umat Islam, menutup dan menyegel bangunan-bangunan gereja itu. Masih banyak kasus yang dapat dijadikan contoh dalam persoalan ini.

Semua itu tentu saja sangat erat kaitannya dengan masalah hak manusia yang paling fundamental, yakni hak kebebasan dalam beragama dan berkepercayaan. Lagi-lagi masalah ini mengundang perdebatan yang jauh dari usai. Perbedaan pandangan tentang ini tidak jarang membawa perselisihan dan ketegangan baik intra maupun antarumat beragama. Perdebatan itu salah satunya, berakar dari ketiadaan titik temu berbagai pihak di kalangan Muslim mengenai apakah kebebasan beragama itu merupakan bagian dari hak asasi; mengapa kebebasan beragama mesti dilindungi; apakah ketetapan hukum mengenai pilihan beragama atau tidak beragama; apakah Islam secara teologis menggusur agama-agama terdahulu; dan bagaimana umat manusia mesti bersikap atas hak fundamental ini. Kajian ini berupaya untuk memberikan argumen-argumen asasi mengenai apa, mengapa dan bagaimana umat Islam memaknai dan mengimplementasikan kebebasan beragama atau berkepercayaan.

Antara Fitrah dan Beragama

Wacana tentang hak dan kebebasan beragama atau berkepercayaan sejatinya bukan barang baru. Namun kita selalu memperoleh argumen baru dari perdebatan lama itu, sehingga tema ini tidak pernah usang untuk didiskusikan. Sebagai bagian dari tema dan persoalan teologi, para mutakallim (teolog) Muslim sudah jauh-jauh hari memperbincangkannya dalam karya-karya mereka. Dua teolog terkenal yang pernah membahas secara panjang lebar adalah

Shahrastani dan Ibnu Hazm, keduanya dikenal sebagai Bapak Perbandingan Agama di dunia Islam.

Antusiasme berlebihan dalam perdebatan ini biasanya ditunjukkan oleh kaum Muslim fundamentalis yang menolak mentah-mentah upaya para penganjur hak-hak asasi manusia agar hak untuk bebas beragama dan tidak beragama, bertuhan atau tidak bertuhan, diakui dan dihargai sebagai bagian dari hak paling dasar yang inheren dalam diri manusia. Setidaknya, alasan mendasar yang sering dijadikan argumen mereka adalah bahwa manusia sejak lahir sudah membawa fitrah bertuhan, sebagaimana insting lainnya yang merupakan bawaan sejak manusia berada dalam rahim. Fitrah bertuhan berangkat dari perjanjian primordial antara manusia dan Tuhan ketika pertama kali ruh ditiupkan ke dalam jasad manusia. Tuhan berfirman: "Apakah kamu mengakui bahwa Aku adalah Tuhanmu?" Kemudian manusia menjawab: "Benar, kami bersaksi Engkau adalah Tuhan kami".

Fitrah bertuhan adalah doktrin utama dalam Islam dan ini diakui oleh semua Muslim di manapun. Satu hal penting dalam konteks ini adalah bahwa pembicaraan tentang hak-hak asasi memfokuskan diri pada persoalan eksistensi manusia setelah dilahirkan ke bumi, berkembang menjadi dewasa dengan akal pikiran yang dipandang cukup untuk menentukan pilihan atas tindakannya. Dengan cara ini keputusan-keputusan yang dibuat dan tindakan-tindakan yang dipilih merupakan hasil pemikiran dan pertimbangan akal sehat untuk menentukan jalan hidup, termasuk apakah ia menjadi manusia bertuhan, atau tidak bertuhan, menganut suatu agama, atau tidak memiliki agama apapun.

Persoalan krusial ini bukan semata monopoli para teolog, bahkan menjadi perhatian para fuqaha, utamanya Imam al-Syatibi. Dalam karya besarnya *al-Muwafaqat fi> Ushul> asy-Syari'ah* merumuskan lima tujuan pokok syariah diturunkan kepada umat manusia. Melalui pendekatan induksi-tematik (*al-istiqra> al-ma`nawi*), asy-Syatibi menyimpulkan maksud-maksud penetapan

syariah itu kedalam lima macam: yakni menjaga agama (*hifzh ad-din*), menjaga jiwa (*hifzh an-nafs*), menjaga akal (*hifzh al-`aql*), menjaga keturunan (*hifzh an-nasl*), dan menjaga harta (*hifzh al-mal*). Lima maksud syariah ini kemudian dikenal dengan sebutan *maqashid asy-syari>ah.*

Maqashid asy-syari>ah dan perluasan cakupannya dapat berkontribusi dalam memerankan Islam sebagai pelindung atas hak-hak individu. Bila perlindungan atas hak-hak individu ini berjalan menurut koridor yang benar, maka agama dalam hal ini merupakan modal sosial (*social capital*) bagi terbangunnya masyarakat madani (*civil society*). Dengan cara itu, Islam sekaligus memberikan sumbangan atas pemeliharaan kehidupan demokrasi.[1] Agama sepenuhnya mendukung kehidupan demokrasi dalam bidang keagamaan melalui proteksi atas hak asasi beragama atau berkepercayaan, dan menjamin kebebasan menjalankan ajaran-ajaran agama atau kepercayaan masing-masing pengikutnya. Peran ini sangat signifikan bagi perkembangan agama dan penganutnya itu sendiri. Organisasi-organisasi keislaman dapat pula secara konsisten melakukan pembelaan atas hak-hak asasi manusia pada umumnya, dan khususnya hak asasi dan kebebasan beragama atau berkepercayaan.

Hifzh ad-din merupakan pintu utama menuju pengembangan makna dan cakupan atas hak dan kebebasan beragama. Dalam ungkapan *maqashid* kata "*hifzh*" lebih menggambarkan suatu tindakan "memelihara" sesuatu yang sudah dipilih atau diambil. Kita dapat memperluas cakupannya dengan pengertian "menjaga" yang lebih melukiskan suatu tindakan lanjutan atau akibat yang harus diterima oleh manusia karena pilihan-pilihannya. Pada saat yang sama, kata "menjaga" belum mewakili tindakan yang menunjukkan

[1] Lihat Robert Wuthnow,"Can Religion Revitalize Civil Society?", dalam Corwin Smidt ed., *Religion as Social Capital: Producing the Common Good* (Waco: Baylor University, 2003), hlm. 204.

"sebab", "asal-usul" sesuatu yang mesti dijaga dan dipelihara. Oleh karena itu, perluasan makna "menjaga" merupakan kebutuhan. Karena itu, kata "*hifzh*" lebih tepat jika dipahami mencakup tindakan "menjamin", "melindungi" hak dan kebebasan. Jadi, *hifzh ad-din* menjelaskan tentang jaminan atas hak asasi dan kebebasan manusia dalam hal beragama atau berkepercayaan, sekaligus perlindungan terhadap hak dan kebebasan tersebut. Dalam kerangka inilah, premis-premis Islam perlu dibahas secara rinci untuk menjamin dan memastikan hak dan kebebasan beragama.

Beragama itu Pilihan Bebas

Beragama atau tidak beragama merupakan masalah penting bagi manusia. Ini berkaitan dengan pilihan imani yang hakiki untuk percaya atau tidak percaya kepada "Realitas Ultim" dalam kehidupan ini. Ultim karena beragama atau tidak beragama bukan sekadar menyangkut keyakinan, bahkan juga menyangkut jalan hidup dan akan berujung pada kematian dan pertanggungjawaban.

Kematian dan pertanggungjawaban adalah suatu fase krusial yang sama pentingnya, di mata orang Islam, dengan perjanjian primordial yang disebut fitrah. Islam menyinggung persoalan ini dalam ungkapan yang sangat lugas di dalam al-Qur'an sebagai berikut:

> "Tidak ada paksaan apa pun dalam memeluk agama, sesungguhnya telah jelas jalan yang benar dari jalan yang salah".[2]

Pemahaman komprehensif mengenai ayat ini dapat dimulai dengan penelusuran sebab turunnya. Ini merupakan ayat Madaniyah yang penting dan ditujukan kepada penduduk Anshar. Pada saat itu, banyak penduduk Anshar telah menjadikan anak-anak mereka penganut agama Yahudi atau Nasrani. Ketika risalah Islam diterima penduduk Anshar, mereka berkeinginan untuk "memaksa" anak-anak mereka yang Yahudi dan Nasrani itu agar memeluk Islam.

[2] Q.S. Al-Baqarah 2: 256.

Untuk menjawab keinginan mereka ini, Allah menurunkan ayat tersebut. Intinya, Allah melarang mereka memaksa anak-anak mereka pindah ke Islam. Siapa berkehendak ia akan menegakkan tauhid Islam, dan siapa berkehendak ia dapat meninggalkan Islam.[3]

Para ulama dan mufassir berbeda pandangan dalam memaknai ayat ini. Setidaknya kita dapat menyebutkan enam pendapat antara lain:[4]

1. Mereka memandang ayat *la ikraha fi al-din* telah dimansukh (dihapus) oleh surah at-Taubah 9: 73: *"Hai Nabi, berjihadlah melawan orang-orang kafir dan orang-orang munafik itu, dan bersikap tegaslah terhadap mereka. Tempat mereka ialah neraka jahanam, dan itulah tempat kembali yang buruk".* Mereka berargumen bahwa orang-orang Arab saat itu sangat membenci agama Islam sehingga Nabi Muhammad memerangi mereka sehingga mereka masuk Islam. Pandangan ini didukung oleh Ibnu Mas`ud dan sebagian penafsir.
2. Mereka menyatakan bahwa ayat tersebut tidak dimansukh oleh surah at-Taubah 9:73 di atas. Ayat ini secara khusus hanya diturunkan kepada *ahl al-Kitab*. *Ahl al-Kitab* tidak membenci Islam dengan bukti mereka masih mau membayar jizyah. Surah at-Taubah 9:73 itu ditujukan kepada para penyembah berhala karena mereka membenci Islam. Pendapat ini didukung oleh asy-Sya`bi, Qatadah, al-Hasan dan al-Dahhak. Mereka menyandarkan pandangan ini berdasarkan hadis yang diriwayatkan oleh Zaid bin Aslam dari ayahnya:

   "Aku mendengar Umar bin Khattab berkata pada seorang nenek yang beragama Nasrani: "Masuklah kamu ke dalam Islam, maka kamu akan selamat. Sesungguhnya Allah mengutus Muhammad dengan membawa kebenaran. " Si nenek

[3] Ibnu Jarir al-Thabari, *Jami` al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an* (Beirut: Dar al-Kutub al-`Ilmiyah, 1992.), vol. 3, hlm. 15.

[4] Al-Qurthubi, *al-Jami` li Ahkam al-Qur'an,* vol. 3 (Beirut: Dar al-Kutub al-`Ilmiyah, 1989), hlm. 182-184.

kemudian berkata: "Aku adalah seorang nenek yang sudah tua bangka dan kematianku sudah dekat!" Umar lalu berkata: "Ya Allah, aku bersaksi, lalu ia membaca "*la>ikraha fi>ad-din*".

3. Mereka menyatakan bahwa setiap orang boleh memilih sesuai dengan kehendaknya untuk menerima atau menolak Islam sebagai agamanya. Mereka menyandarkan pandangan ini pada hadis yang diriwayatkan Abu Dawud dari Ibnu Abbas bahwa ayat ini diturunkan kepada kaum Anshar. Saat itu ada seorang perempuan yang tidak memiliki seorang anakpun. Ia berjanji pada dirinya jika suatu ketika punya anak, niscaya ia akan menjadikan anak-anaknya pemeluk Yahudi. Pada waktu itu dijumpai banyak anak-anak dari kaum Anshar yang menjadi Yahudi Bani Nadhir. Mereka berkata: "Jangan ajak anak-anak kami (memeluk Islam)!" Lalu turunlah ayat ini.
4. As-Suddy menerangkan bahwa ayat ini turun pada seorang lelaki dari kaum Anshar. Dijelaskan bahwa lelaki tersebut bernama Abu Khusayyin. Ia memiliki dua orang anak laki-laki. Suatu ketika, datang para pedagang dari Syam ke Madinah membawa zaitun. Ketika hendak keluar Madinah, dua anak tersebut mendatangi mereka. Mereka mengajak kedua anak itu masuk agama Nasrani. Lalu, masuklah mereka ke agama Nasrani dan pulang bersama-sama mereka ke Syam. Mengetahui hal ini, Khusayyin datang kepada Rasulullah mengadukan tindakan dua anaknya. Lalu turunlah ayat *la>ikraha fi>ad-din*. Rasulullah saat itu tidak diperintahkan untuk memerangi *ahlu al-kitab*. Namun ketika Khusayyin tidak mendapatkan perintah Rasulullah untuk mencari kedua anak lelakinya, Allah kemudian menurunkan surah an-Nisa' 4:65:

   "Maka demi Tuhanmu, mereka pada hakikatnya tidak beriman hingga mereka menjadikan kamu hakim terhadap perkara yang mereka selisihkan, kemudian mereka tidak merasa dalam hati mereka suatu keberatan terhadap putusan yang kamu berikan, dan mereka menerima dengan sepenuhnya".

5. Mereka menyatakan bahwa Allah melarang untuk menghukumi bahwa seseorang telah menjadi Muslim sedangkan ia di bawah ancaman pedang secara paksa dan penuh kebencian.
6. Pandangan terakhir menyatakan dua hal, yakni terhadap *ahl al-kitab*, kaum Muslim tidak boleh melakukan paksaan agar mereka memilih Islam jika mereka sudah dewasa; sedangkan terhadap kaum Majusi baik masih kecil atau sudah dewasa dan para penyembah berhala, kaum Muslim boleh memaksa mereka agar masuk Islam.

Inti dari pendapat-pendapat itu terbagi dalam dua kelompok: mereka yang sepakat bahwa ayat *la> ikraha fi ad-din* telah terhapus dan karenanya tidak berlaku lagi; dan kelompok yang mendukung bahwa ayat *la> ikraha fi ad-din* tidak pernah dihapus oleh ayat lain dalam al-Qur'an.

Setelah penelusuran asbabun nuzul, kita perlu menggali pesan utama dari ayat ini dengan mengungkap spektrum makna dua kata kunci dalam ayat tersebut – *la> ikrah* dan *ad-din* – serta menghubungkan dua kata kunci dalam satu logika berpikir.

Al-ikrah dalam ayat tersebut bermakna paksaan (*al-ijbar*) dan tekanan atau beban (*al-haml*) untuk melakukan suatu tindakan dengan tanpa kerelaan. *Al-ikrah* adalah apa yang tampak dan berpengaruh pada perbuatan-perbuatan lahiriah dan tindakan-tindakan serta gerakan-gerakan jasmaniah dan material. Pada saat yang sama, kata *al-ikrah* dalam ayat tersebut didahului dengan huruf *la> nafy li al-jins,* yaitu huruf *la>* yang berfungsi meniadakan segala sesuatu yang sejenis dan berkaitan dengan yang dimaksud secara harfiah dalam suatu ungkapan tertentu. Dengan demikian menjadi semakin jelas bahwa "segala" bentuk tindak pemaksaan, pemasungan, penekanan, intimidasi dan semisalnya, baik secara langsung maupun tidak langsung, sama sekali dilarang dalam hal beragama atau berkepercayaan.

Secara etimologi, kata *ad-din* mengandung pengertian ganda yang saling bertentangan. Kata *ad-din* yang kata kerjanya *dana*, bisa bermakna macam-macam. *Ad-din* bisa diartikan sebagai balasan (*al-jaza'*), perhitungan (*al-hisab*), hari perhitungan (*yaum al-hisab*), agama Islam, adat kebiasaan (*al-`adah*), keadaan (*al-hal*), kekuasaan (*as-sulthan*), asketik (*al-wara'*), paksaan (*al-qahr*), maksiat (*al-ma`shiyah*), dan ketaatan (*ath-tha'ah*). Ibnu Manzur dengan menukil pendapat Ibnu al-`Arabi,[5] mencatat bahwa kata kerja *dana* dipergunakaan untuk menunjukkan dua macam tindakan yang berlawanan.

Ungkapan tersebut memberi pemahaman bahwa seseorang yang memiliki kecenderungan kepada kemuliaan disebut sebagai orang beragama, demikian juga orang yang mempunyai kecenderungan kepada kehinaan juga disebut sebagai orang beragama. Orang yang bertindak kejahatan atau kemaksiatan disebut sebagai orang beragama, dan serupa dengan orang yang berbuat ketaatan juga disebut sebagai orang beragama. Jadi sikap-sikap dan perbuatan-perbuatan manusia yang cenderung kepada kebaikan maupun keburukan adalah "sikap dan tindakan beragama".

Menggabungkan dua kata kunci tersebut dalam ungkapan *la ikraha fi al-din* dapat bermakna bahwa *sikap dan tindakan manusia untuk memilih kebaikan atau keburukan, kemuliaan atau kehinaan, ketaatan atau kemaksiatan dan seterusnya, tidak diperkenankan adanya unsur-unsur paksaan dalam bentuk apa pun dari luar*. Sepenuhnya pilihan itu berdasarkan keikhlasan dan kesukarelaan individu. Dua-duanya dapat disebut sebagai "beragama". Karena itu, sangat tepat ketika ungkapan *la'ikraha fi ad-din* diikuti dengan *qad tabayyana ar-rusyd min al-ghayy*, yang sesungguhnya merupakan penegasan (*ta'kid*) bagi kata *ad-din*. Orang-orang yang percaya kepada Allah disebut sebagai orang beragama; demikian pula orang-

[5] Ibnu Manzur, *Lisan al-`Arab*, vol. 13 (Beirut: Dar al-Sadr, 1992), hal 163-170.

orang yang percaya kepada "taghut" (selain Allah) juga dapat dikatakan beragama.

Jadi, ayat ini meniadakan semua unsur keyakinan agama (kebaikan maupun keburukan) yang berlandaskan paksaan, karena agama berkaitan erat dengan pengetahuan ilmiah dan i`tiqad. Yakni bahwa keyakinan dan iman adalah urusan hati yang padanya tidak berlaku hukum paksaan dan tekanan, serta sebab lain yang bersifat nuraniah.[6]

Muhammad Abduh menegaskan bahwa "iman adalah unsur pokok dalam agama". Oleh karena itu, mustahil memaksakan iman dengan tekanan. Iman harus diiringi dengan penjelasan dan argumen (*bayan*), dan bukti-bukti yang mengokohkannya (*burhan*). Ketika pernyataan *la> ikraha fi ad-din* diikuti dengan *qad tabayyana ar-rusyd min al-ghayy,* itu berarti bahwa dalam agama-agama (*al-milal*) dan aliran-aliran itu ada irsyad, petunjuk, kebahagiaan dan cahaya. Abduh tidak menunjukkan secara eksplisit tentang maksud *al-milal* dan *an-nihal*.[7] Dari sini dapat dipahami bahwa agama apa pun yang dipilih sebagai jalan hidup, ada kemungkinan bagi penganutnya untuk memperoleh irsyad, petunjuk, kebahagiaan dan cahaya darinya. Yang penting adalah agama merupakan pegangan hidup, sandaran spiritual bagi manusia terhadap "realitas ultim" dan dengannya jalan keselamatan terbentang.

Pernyataan al-Qur'an mengenai tidak ada paksaan dalam hal beragama dan berkepercayaan ini mengandung dua sudut pandang hukum: *Pertama*, hukum agama menggarisbawahi tidak boleh ada paksaan sedikitpun untuk beragama. *Kedua*, hukum syariat melarang membebani atau menekan manusia untuk beriman dan berkeyakinan dalam situasi terpaksa. Sesuai dengan hakikat pembentukan iman, paksaan akan menyebabkan manusia bekerja di

---

[6] Muhammad Husein al-Thabathaba'i, *al-Mizan fi> Tafsir al-Qur'an* (Beirut: Muassasah al-A`lami al-Mathbu`at, 1991), vol. 2, hlm. 346-347.

[7] Muhammad Abduh, *Tafsir al-Qur'an al-Karim* (Beirut: Dar al-Fikr, tt.), vol. 3, hlm. 26-27.

bawah pengaruh eksternal, bukan dorongan keyakinan batin atau nurani.[8]

Dalam segala urusan penting, paksaan bertentangan dengan dua hal, yakni dengan kehendak Si Pembuat Perintah yang Maha Bijaksana dan Pemelihara orang-orang berakal, yaitu Allah swt., karena paksaan dan tekanan tidak akan menyampaikan manusia pada terangnya masalah kebenaran (*al-Haqq*). Paksaan juga bertentangan dengan rasio karena tekanan, taqlid dan semacamnya tidak dapat menjelaskan aspek-aspek kebaikan dan keburukan, juga tidak memberikan jalan keluar bagi manusia untuk memiliki kebebasan memilih bagi dirinya sendiri, apa yang dikehendaki untuk dilakukan atau ditinggalkan, dan akibat-akibatnya yang baik maupun buruk. Ahmad Mustafa al-Maraghi menguatkan hal ini dengan menyatakan bahwa memaksa manusia untuk beriman, selain berlawanan dengan kebebasan manusia (*al-istiqlal*), juga bertentangan dengan kehendak dan Iradah Allah.[9] Dengan demikian, wilayah iman berhubungan erat dengan wilayah etika. Manusia tidak mungkin meyakini sesuatu tanpa memikirkan keyakinannya itu. Untuk itu "tidak ada kewajiban" bagi seorang Muslim untuk memaksa orang lain dalam berislam.

Kandungan lain ayat *la ikraha fi ad-din* menunjukkan bahwa Islam sama sekali jauh dari dorongan dakwah melalui kekerasan. Artinya ayat ini menolak asumsi bahwa agama yang dibawa Nabi Muhammad saw. itu disebarkan dengan kilatan dan tebasan pedang serta cucuran darah manusia tidak berdosa.

Menurut al-Thabathaba'i, ayat ini tidak dimansukh atau dihapuskan oleh ayat-ayat yang berhubungan dengan *qital* (perang) seperti contoh ayat berikut:

---

[8] Muhammad Husein al-Thabathaba'i, *al-Mizan*...vol. 2, hlm. 347.

[9] Ahmad Mustafa al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi* (Beirut: Dar al-Fikr, 1944), vol. 11, hlm. 158.

> "Apabila sudah habis bulan-bulan Haram itu, maka bunuhlah orang-orang musyrik itu di mana saja kamu jumpai mereka" (Q.S. At-Taubah 9:5).

Sebagian ada yang berpendapat bahwa ayat ini dimansukh oleh ayat-ayat tentang jihad terhadap orang-orang kafir dan munafik, seperti ayat berikut:

> "Hai Nabi berjihadlah melawan orang-orang kafir dan orang-orang munafik, dan bersikap tegaslah terhadap mereka" (Q.S. At-Taubah 9:73).

Menurut al-Zamakhsyari, ayat di atas hanya ditujukan kepada *ahl al-kitab* semata karena mereka menolak untuk membayar *jizyah*.[10] Dengan kata lain, alasan-alasan perang dilancarkan oleh Nabi Muhammad saw. bukan disebabkan mereka tidak beriman kepada agama Islam yang di bawa Muhammad, namun lebih didorong oleh alasan-alasan ekonomi dan kepentingan-kepentingan politik. Jika benar pendapat bahwa ayat tentang tidak adanya paksaan dalam memeluk agama telah dihapus oleh ayat di atas, menurut at-Thabathaba'i, tidak serta merta ayat *nasikh* (penghapus) itu dapat menghapus *sebab hukum* dan tidak pula bisa menasakh *jiwa hukum* karena hukum itu abadi seiring dengan abadinya sebab.[11]

Tafsir-tafsir di atas memperkuat argumen bahwa persoalan iman sekali lagi tidak dapat ditegakkan atas dasar paksaan dan intimidasi, namun sebaliknya dibangun berlandaskan *ikhtiyar* dan *tamkin*. Argumen ini memperoleh afirmasi dari beberapa ayat lain seperti:

> "Dan jikalau Tuhanmu menghendaki, tentulah akan beriman semua orang yang ada di muka bumi seluruhnya. Maka apakah

---

[10] Az-Zamakhsyari, *al-Kasysyaf* (Beirut: Dar al-Kutub al-`Ilmiyah, 1995), vol. I, hlm. 299.

[11] Muhammad Husein al-Thabathaba'i, *al-Mizan*...vol. 2, hlm. 348.

kamu hendak memaksa manusia supaya mereka menjadi orang-orang yang beriman semuanya?" (Q.S. Yunus 10:99).

Serangkaian ayat itu menyatakan bahwa beragama adalah "hak" bagi siapa pun termasuk *ahl al-kitab* dan bukan *ahl al-kitab*. Meskipun Rasulullah dan para sahabat pernah memerangi mereka, sebagaimana sudah diungkapkan di muka, namun alasan perang itu bukan karena mereka tidak ber-Islam, tapi lebih karena mereka tidak mau membayar *jizyah*. Pada saat yang sama seorang Muslim juga tidak berhak menghakimi bahwa mereka yang masuk Islam setelah perang adalah masuk dan memeluk Islam dengan terpaksa atau benci, karena iman pasca perang sekalipun semata-mata harus dilandasi oleh kesukarelaan.[12] Hal ini ditegaskan dalam ayat berikut:

> "Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu pergi berperang di jalan Allah, maka telitilah dan janganlah kamu mengatakan kepada orang yang mengucapkan salam kepadamu: "Kamu bukan orang yang beriman" (Q.S. an-Nisa' 4:94).

Ayat ini tersebut menguatkan bahwa "Beragama itu hukumnya Sukarela", dan juga sikap menilai apakah seseorang itu beriman atau tidak beriman, bukan merupakan wilayah kewenang manusia. Menilai keimanan dan kekafiran sepenuhnya menjadi "hak prerogatif" Allah swt. Konsekuensi dari hak prerogatif itu, penghakiman atas tindakan yang menyangkut keyakinan, kepercayaan, dan keimanan, merupakan antitesis terhadap Otoritas Allah, dan karenanya patut disebut sebagai "syirik". Takfir dan pemaksaan atas suatu jalan terhadap orang lain yang berbeda adalah perampasan atas Otoritas Tuhan, mendahului penilaian dan keputusan Tuhan. Orang yang melakukan tindakan semacam ini

[12] Fakhr ad-Din ar-Razi, *at-Tafsir al-Kabir*, vol. 7 (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1990), hlm. 14.

oleh Khaled Abou El Fadl disebut sebagai "sekuler sejati" dan "otoriter".[13]

Otonomi Beragama

Manusia adalah makhluk otonom. Otonom dari segi kedudukan, fungsi dan perannya adalah khalifah di muka bumi. *Istikhlaf* dari Allah, sepenuhnya menempatkan manusia sebagai pemegang mandat urusan-urusan duniawi.[14] Satu-satunya campur tangan Tuhan adalah melalui sunnatullah yang berlaku pada alam, yang dengannya nasib dan takdir manusia berdialektika. Otonom dari segi ruhaniah, manusia adalah makhluk dengan kebebasan penuh. Ia memiliki kehendak bebas sekaligus bebas menentukan pilihan. Keputusan-keputusan yang lahir dari kehendak dan pilihannya itu secara simultan menjadi tanggung jawab individu.

Berkaitan dengan permasalahan agama dan beragama, setiap individu mencerminkan diri sebagai makhluk otonom. Beragama sebagai pilihan jalan hidup, baik menentukan berada di atas rel kebaikan maupun keburukan, bukan secara otomatis dan *taken for granted* terjadi. Ini merupakan dimensi etika rasional untuk apa sebuah keputusan dipilih.

Sejalan dengan otonomi dan kebebasan manusia, Allah menjamin kebebasan memilih beragama atau tidak beragama dalam sebuah ayat yang artinya: "Sesungguhnya Kami telah memberi manusia suatu jalan, ia dapat memilih beriman maupun kufur" (Q.S. Al-Insan 76:3).

---

[13] Menurut Khaled, apa yang dapat dicapai oleh manusia dalam hal beragama tidak lebih dari pemahaman atau penafsiran yang bersifat otoritatif atas ajaran-ajaran agamanya. Pemahaman yang otoritatif tidak menutup bagi penafsir lain untuk berbeda interpretasi tentang suatu ajaran agama. Oleh karena itu, klaim sewenang-wenang sebagai yang paling benar sejauh mungkin dihindarkan. Jika tidak, maka orang beragama dapat terjerumus kedalam kubangan otoritarianisme. Lihat lebih lanjut perbincangan masalah otoritarianisme, otoritas, dan otoritatif dalam Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women* (Oxford: Oneworld Publication, 2001).

[14] Q.S. al-Ahzab 33:72.

Kalimat *inna hadayna as-sabil* menunjukkan bahwa Allah telah memberikan kepada manusia dua instrumen yang disebut indera dan akal. Dua instrumen ini menjadi pelengkap bagi hidayah lain yang disebut instink atau gharizah, yang di dalamnya termasuk fitrah bertuhan. Fitrah setelah kelahiran manusia dalam keadaan kosong. Maka indera baik yang zahir maupun batin, mengawali untuk mengamati (observasi), kemudian akal manusia yang menyusunnya menjadi ilmu. Jadi akallah yang kemudian memiliki wewenang untuk memilih apa yang wajib, boleh, dilarang dan seterusnya. Sementara ungkapan *as-sabil* dalam ayat ini meliputi jalan kebaikan, keburukan, kebahagiaan, dan kehancuran. Jadi, *as-sabil* adalah *ism li al-jins*, meski mufrad bentuknya, namun mencakup semua jalan yang macamnya ada dua sebagaimana ditunjukkan oleh ungkapan *syakiran aw kafuran*. Majaz dari ungkapan ayat tersebut dapat dipahami, bahwa Tuhan telah memberi nasehat kepada manusia, maka jika berkehendak ia bisa saja menerimanya, dan jika tidak berkehendak ia dapat menolaknya.[15]

Ayat tersebut menjelaskan bahwa Allah memberi dua macam petunjuk kepada jalan lurus dan kesesatan, kebaikan dan keburukan. Manusia dengan otonomi akalnya diperkenankan untuk memilih. Jika ia menghendaki untuk beriman atau beragama, maka ia akan memilih beragama dan beriman (*syakir*). Sebaliknya, jika ia menghendaki untuk tidak beriman atau tidak beragama, maka jadilah ia tidak beriman dan beragama (*kafur*).

Ayat ini secara eksplisit melukiskan persoalan etika. Beragama atau tidak beragama bukan pilihan sepele. Pertanyaan yang sering muncul di beberapa kalangan, adalah "apakah beragama atau tidak beragama itu baik atau buruk dalam dirinya sendiri (*in itself*) atau baik dan buruk itu dipengaruhi oleh faktor eksternal (*for itself*). Para pendukung aliran ontologis akan menyatakan bahwa

[15] Fakhr ad-Din ar-Razi, *at-Tafsir al-Kabir*..., hlm. 210-211.

sebuah pilihan tindakan untuk melakukan atau meninggalkan sesuatu, lebih disebabkan karena dalam tindakan itu sendiri mengandung kebaikan atau keburukan. Sebaliknya, para pendukung aliran deontologis percaya bahwa suatu tindakan itu baik atau buruk karena diperintahkan (oleh otoritas tertentu). Jadi, yang pertama mengedepankan faktor internal dari suatu tindakan, sementara yang terakhir menekankan faktor eksternal dari suatu tindakan.

Kaitannya dengan ayat di atas yang mempersilahkan manusia untuk "memilih" antara beragama atau tidak beragama, sebagai makhluk berakal mereka mesti akan memikirkan dan memperdebatkan sejumlah alasan mengapa ia mesti beriman, atau tidak beriman. Seyogyanya beragama dan tidak beragama bukan disandarkan pada adanya perintah atau tidak adanya perintah dari pihak eksternal (wahyu dan otoritas keagamaan misalnya), namun cukupkah alasan bahwa beragama atau tidak beragama itu mengandung kebaikan atau keburukan dan melahirkan akibat-akibat positif dan negatif, serta mempertimbangkan manfaat dan mafsadat. Sebagai contoh, orang berakal sehat melihat tindakan "mencuri" dan "korupsi" bukan semata sebagai keburukan karena adanya larangan tegas dari al-Qur'an dan Sunnah, seperti ayat tentang pencuri dipotong tangan. Namun, dalam tindakan itu sendiri memang terkandung keburukan, karena tindakan tersebut merupakan upaya mengambil atau merampas hak milik orang lain tanpa seizin pemilik. Jadi, mencuri dan korupsi adalah perbuatan terlarang tanpa memandang ada atau tidak adanya pernyataan nash syar`i. Akal sehat menjadi sebab bagi pilihan secara sadar atas tindakan manusia. Socrates secara sadar memandang bunuh diri dengan meminum racun adalah pilihan terbaik, daripada ia harus melacurkan kebenaran yang telah diyakininya di bawah tekanan penguasa Yunani.

Karena manusia adalah makhluk otonom, maka tindakan memilih juga bersifat otonom. Menurut J. Raz,[16] suatu pilihan dikatakan otonom apabila memenuhi beberapa syarat antara lain: *Pertama*, pilihan harus bersifat bebas dalam arti tidak boleh dipaksa atau dimanipulasi. Memilih antara beragama atau tidak beragama, atau memilih suatu agama atau kepercayaan tertentu dari agama-agama dan kepercayaan-kepercayaan yang ada, tidak boleh berada dalam satu situasi keterpaksaan dan ketidakpastian. Memanipulasi pilihan agar seseorang memihak atau memilih satu agama atau kepercayaan tertentu merupakan pelanggaran atas otonomi manusia sekaligus otonomi pilihan. *Kedua*, pilihan harus bersifat sukarela dan sengaja serta berdasarkan pada alasan-alasan yang relevan dan pertimbangan yang matang. Sejalan dengan prinsip-prinsip etika rasional yang telah dijelaskan di muka, pilihan beragama atau tidak beragama, dan memilih agama atau kepercayaan tertentu dari yang lain, bersandar pada ketulusan dan niat ikhlas yang terbersit dalam benak manusia. Ketulusan dan niat itu menjadi semakin mantap ketika seseorang memiliki pertimbangan rasional dan argumentasi (*bayan, burhan*) yang memadai untuk menentukan pilihan. *Ketiga*, pilihan harus berhubungan dengan persoalan-persoalan penting. Tentu saja memilih untuk beriman atau tidak beriman kepada Realitas Ultim adalah masalah krusial, masalah hidup dan mati. *Keempat*, pilihan harus bersifat sejati dalam arti berada di antara pilihan-pilihan yang berbeda dan memiliki nilai yang sama. Beragama atau tidak beragama, memilih mempercayai satu agama dan meninggalkan yang lain, memilih satu aliran kepercayaan dan mengabaikan yang lain, merupakan pilihan yang setimbang. Pilihan-pilihan itu sama berharganya menurut pertimbangan rasionalitas-etis manusia. *Terakhir*, pilihan itu harus dapat direvisi dan ditinjau ulang karena selalu ada kemungkinan untuk membuat keputusan yang

[16] Lihat Bhikhu Parekh, *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory* (New York: Palgrave, 2000), hlm. 92.

salah atau kealpaan untuk memilih yang penting atau menemukan alasan-alasan yang menentang keputusan awal.

Dalam hal ini, seseorang yang terlanjur menjatuhkan satu pilihan untuk beragama, atau tidak beragama, memeluk satu agama, menganut satu aliran tertentu, masih memiliki peluang untuk mengkritisi dan memikirkan keputusan yang telah diambil. Proses kritik dan memikirkan kembali sebuah keputusan menghasilkan dua kemungkinan. Yakni, boleh jadi seseorang mendapatkan argumen-argumen dan dalil-dalil tambahan yang semakin memperkuat pilihan semula di satu sisi; dan tidak menutup kemungkinan pula alasan-alasan dan keterangan-keterangan lain yang diperoleh semakin melemahkan pilihan awal, dan pada akhirnya ia harus membatalkan pilihan pertama dan berpindah pada pilihan lainnya. Dengan cara ini, seseorang yang telah beragama, memilih satu agama dan atau kepercayaan tertentu, terbuka untuk mengubah pilihannya, kemudian beralih kepada pilihan lain yang dipandang lebih memadai dan kokoh.

Proselitisasi: Memengaruhi, bukan Konversi Paksa

Diskusi tentang otonomi manusia dan otonomi pilihan dapat membawa kita pada isu konversi dan pemurtadan. Atas dasar otonomi manusia dan otonomi pilihan, seseorang mempunyai kesempatan untuk pindah dari beragama kepada tidak beragama, atau sebaliknya; dari percaya pada satu agama kepada percaya pada agama lain, atau sebaliknya; dari memegang teguh satu kepercayaan kepada kepercayaan lain, atau sebaliknya. Persoalan beragama atau tidak beragama, dengan demikian, merupakan masalah privat atau pribadi, dan pilihan ini sangat individual. Ayat *la ikraha fi ad-din* menjamin privasi setiap individu dalam hal pilihan beragama atau tidak beragama. Selain itu, pilihan beragama dan tidak beragama berpulang sepenuhnya pada kehendak dan kuasa manusia.

Dalam ayat lain, Allah memperkuat penegasan tersebut dalam surah al-Kahfi 18:29: "Dan katakanlah: "Kebenaran itu datangnya

dari Tuhanmu. Maka barangsiapa yang ingin beriman hendaklah ia beriman, dan barangsiapa yang ingin kafir biarlah ia kafir".

Otonomi dalam hal kebebasan beragama selalu berhubungan dengan aktivitas missi dan dakwah agama-agama. Kegiatan penyebaran ajaran itu adalah manifestasi dari hak dan kebebasan manusia untuk berbicara (*freedom of speech*) dengan sesamanya, termasuk membincangkan dan mendiskusikan masalah-masalah keyakinan dan agama. Melalui hak dan kebebasan berbicara ini pula kontak saling pengaruh antara satu agama atau kepercayaan dengan agama atau kepercayaan lainnya tidak dapat terhindarkan. Memanfaatkan perkembangan teknologi komunikasi dan informasi, kini kontak itu semakin mudah dijumpai dalam berbagai aspek kehidupan. Percakapan dan dialog agama atau kepercayaan bukan semata ditemukan dan diselenggarakan di tempat-tempat peribadatan dan mimbar-mimbar konvensional, namun juga media massa dan elektronik. Kontak saling pengaruh –baik dalam bentuk missi atau dakwah lisan (*speech of words*) dan tindakan (*speech of deeds*) – inilah yang dapat disebut sebagai proselitisme karena keduanya merupakan upaya untuk memengaruhi dan membujuk orang lain untuk mengikuti suatu agama atau kepercayaan tertentu. Jadi, proselitisme adalah realitas yang sangat mudah dijumpai kapanpun dan di manapun. Yang terpenting adalah bagaimana kegiatan missi dan dakwah yang berimplikasi pada usaha-usaha proselitisasi mengindahkan etika penyebaran ajaran.

Etika universal yang patut dipertimbangkan bagi aktivitas missi dan dakwah adalah hak dan kebebasan setiap manusia untuk memiliki kepercayaan agama (*freedom of religion*). Karena itu, missi dan dakwah yang bertujuan memproselitisasi perlu menghargai hak dan kebebasan untuk memilih dan memiliki agama atau kepercayaan ini. Sejalan dengan etika ini, berarti akitivitas penyebaran ajaran dilarang jika disertai dengan unsur-unsur provokasi, intimidasi, dan pemaksaan. Proselitisasi adalah memengaruhi, bukan memaksa.

Etika lain yang juga penting untuk dipertimbangkan adalah hak dan kebebasan setiap orang beragama untuk membentuk asosiasi, organisasi, dan perkumpulan keagamaan (*freedom of association*) untuk memenuhi tujuan-tujuan peribadatan, sekaligus mempromosikan pemikiran-pemikiran dan aksi-aksi mereka. Dalam setiap agama manapun, terdapat organisasi keagamaan, baik sedikit ataupun banyak. Kristen, utamanya Protestan terkenal sebagai agama dengan sejumlah besar asosiasi dan sekte keagamaan. Demikian juga Islam mengenal banyak mazhab, aliran, firqah, dan hizb. Bersandar pada etika hak dan kebebasan berasosiasi dan berkumpul, maka setiap penganut agama dan kepercayaan memiliki peluang yang sama untuk mengorganisir diri menjadi satuan-satuan organisasi keagamaan atau kepercayaan. Pola kehidupan berjama'ah semacam ini membentuk keragaman organisasi-organisasi keagamaan dan aliran-aliran keagamaan. Atas dasar hal tersebuut, setiap individu yang berkelompok dengan inidividu-individu lain menurut keyakinannya itu memiliki hak untuk hidup dan berkembang sekaligus memperoleh jaminan perlindungan secara hukum dari masyarakat dan negara.

Sepanjang kegiatan missi dan proselitisasi mengikuti etika universal di atas, maka penyebarluasan ajaran dan pengaruh keagamaan berjalan secara manusiawi dan mengikuti aturan main. Namun demikian, tidak semua orang beragama dan berkepercayaan melakukan aktivitas missi dan proselitisasi secara jujur dan berpegang pada etika tersebut. Ada beberapa karakteristik di mana sebuah missi dan proselitisasi dijalankan secara tidak wajar dan beradab. Yakni, *pertama*, aktivitas missi dan proselitisasi adalah tidak layak ketika diikuti usaha-usaha paksaan (*coersive*), ancaman-ancaman, dan tekanan-tekanan dari pihak penguasa atau otoritas dalam sistem pendidikan publik, dan akses pada pelayanan kesehatan publik atau fasilitas-fasilitas publik lainnya dengan maksud untuk menggiring penduduk guna mengubah agama dan kepercayaan mereka. *Kedua*, aktivitas missi dan proselitisasi keluar

dari jalur etis bila menekankan kepercayaan-kepercayaan tertentu kepada "pemirsa yang sudah memiliki kepercayaan" di mana mereka tidak memiliki pilihan kecuali apa yang ditawarkan. Usaha semacam ini biasanya diikuti dengan memberikan pembatasan-pembatasan terhadap hak-hak pemirsa untuk bebas bicara. Pelakunya bisa saja para guru di ruang-ruang kelas di sekolah-sekolah umum atau swasta, perwira tentara senior kepada juniornya, penjaga penjara terhadap tawanan, pegawai kesehatan di rumah sakit-rumah sakit umum, sehingga menjauhkan hak-hak mereka. *Ketiga*, aktivitas missi dan proselitisasi yang menyimpang sering diiringi dengan tawaran sejumlah uang, pekerjaan, perumahan atau pemberian-pemberian materi lainnya sebagai alat untuk membujuk orang agar mengikuti agama orang lain.

Penutup

Secara teologis Islam dengan jelas menyatakan hak-hak fundamental bagi manusia sebagaimana tercantum dalam *maqashid asy-syari'ah* yang lima. Pada hirarkhi teratas, hak dan kebebasan beragama atau berkepercayaan mendapatkan tempat. Pernyataan-pernyataan Qur'ani mengenai hak dan kebebasan ini bukan semata-mata didukung sejumlah dalil-dalil syari' dan fakta normatif, bahkan secara historis kisah-kisah Nabi Muhammad saw. dan para sahabat memberikan penguatan atasnya. Meskipun secara normatif maupun historis hak dan kebebasan beragama memperoleh landasan yang kokoh, namun pada faktanya sebagian besar umat Islam masih gamang menerima dan menyikapi realitas keanekaragaman agama dan kepercayaan serta seluruh hak yang melekat dalam memeluk suatu agama atau kepercayaan tertentu. Keberatan umat Islam biasanya disandarkan pada diktum al-Qur'an bahwa Islam adalah agama yang diterima di sisi Allah yang memberikan beberapa implikasi antara lain: Islam lahir sebagai agama penutup, karena itu agama-agama terdahulu dinyatakan terhapus; Islam adalah agama paling unggul di atas agama-agama lain, karena itu pada hakikatnya

tidak ada hak dan kebebasan beragama, yang ada adalah opsi untuk beragama Islam; tidak ada kebebasan untuk memilih dan memeluk agama, apalagi hak untuk pindah agama dari Islam ke agama lain; konsekuensinya Islam anti terhadap aksi pemurtadan oleh para pendakwah non-Muslim terhadap kaum Muslim, sementara pada saat yang sama umat Islam berbahagia bila berhasil "mengislamkan" orang yang berlainan agama dan mereka tidak memandangnya sebagai aksi pemurtadan.

Daftar Pustaka

Abduh, Muhammad. Tt. *Tafsir al-Qur'an al-Karim.* Beirut: Dar al-Fikr.

Departemen Agama. Tt. *Al-Qur'an dan Terjemahnya.* Semarang: Toha Putra.

Fadl, Khaled Abou El. 2001. *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women.* Oxford: Oneworld Publication.

Manzur, Ibnu. 1992. *Lisan al-'Arab.* Beirut: Dar al-Sadr.

Maraghi, Ahmad Mustafa al-. 1944. *Tafsir al-Maraghi.* Beirut: Dar al-Fikr.

Parekh, Bikhu. 2000. *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory.* New York: Palgrave.

Al-Qurthubi. 1989. *al-Jami` li Ahkam al-Qur'an.* Beirut: Dar al-Kutub al-`Ilmiyah, 1989.

Al-Razi, Fakhr al-Din. 1990. *at-Tafsir al-Kabir.* Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.

Al-Shatibi, Abu Ishaq. Tt. *Al-Muwafaqat.* Beirut: Dar al-Fikr.

Thabari, Ibnu Jarir al-. 1992. *Jami` al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an.* Beirut: Dar al-Kutub al-`Ilmiyah.

Thabathaba'i, Muhammad Husein al-. 1991. *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an.* Beirut: Muassasah al-A`lami al-Matbu`at.

Wuthnow, Lihat Robert. 2003. "Can Religion Revitalize Civil Society?", dalam Corwin Smidt ed. *Religion as Social Capital:*

Producing the Common Good. Waco: Baylor University, hlm. 191-210.

Al-Zamakhsyari, *Tafsir al-Kasysyaf.* 1995. Beirut: Dar al-Kutub al-`Ilmiyah.

Merumuskan Teologi Rekonsiliasi: Ke Arah Resolusi Konflik dan Pelanggaran HAM Berat Masa Lalu dalam Perspektif Islam

Ahmad Shidqi

Pendahuluan

Pada 13 November 2003, Panitia Khusus RUU tentang Komisi Kebenaran dan Rekonsiliasi (KKR)[1] DPR RI (Dewan Perwakilan Rakyat Republik Indonesia) mengadakan Rapat Dengar Pendapat Umum (RDPU) ke-5 di Ruang B, Lt 3, Gedung Nusantara II Senayan, Jakarta. Rapat tersebut bertujuan untuk meminta masukan dari ketua MUI (Majelis Ulama' Indonesia), PGI (Persekutuan Gereja Indonesia), KWI (Konferensi Waligereja Indonesia), PHDI (Parisada Hindu Dharma Indonesia), Walubi (Wali Umat Buddha Indonesia), Himpunan Penghayat Kepercayaan (HPK) terhadap Tuhan yang Maha Esa dan MATAKIN (Majelis Tinggi Agama Khonghucu Indonesia) terkait RUU KKR yang sedang dibahas dan akan disahkan.

[1] RUU Komisi Kebenaran dan Rekonsiliasi (KKR) disahkan oleh DPR menjadi UU No. 27 tahun 2004 tentang Komisi Kebenaran dan Rekonsiliasi (KKR). Namun karena ada desakan dari sejumlah pihak maka UU Komisi Kebenaran dan Rekonsiliasi (KKR) ini dibatalkan oleh MK dengan No. Putusan Perkara No. 006. PUU-IV/2006.

Sebagaimana halnya dalam RDPU yang sudah berjalan selama ini, terdapat banyak pendapat, komentar, dan masukan dari masyarakat atau pihak terkait Rancangan Undang-Undang kepada suatu Panitia khusus. Tidak terkecuali dalam RDPU Panitia Khusus RUU KKR. Namun setelah penulis mengkaji laporan singkat Panitia khusus, di antara masukan atau pendapat yang paling "naif" justru dari MUI sebagai perwakilan organisasi keagamaan dengan umat mayoritas di negara ini. Kenaifannya berdasarkan komentar atau masukan yang diberikan MUI, bahwa:

> "RUU tentang KKR dirasa tidak diperlukan karena menurut mereka Islam sangat mencela mencari-cari kesalahan orang lain. Kalau ada kesalahan maka dapat dibuktikan di pengadilan. Oleh karena itu, lanjut mereka, MUI untuk sementara berpendapat bahwa Rancangan Undang-Undang (RUU) KKR ini belum ada urgensinya, sebab perangkat hukum yang ada masih kuat dan bisa diandalakan seperti adanya Komnas HAM".[2]

Jadi pemaknaan MUI terhadap rekonsiliasi atau KKR sebagai upaya "mencari-cari kesalahan orang lain" menurut penulis merupakan pendapat yang "naif," untuk tidak menyebutkan "asal-asalan". Masukan atau pendapat tersebut menunjukkan bahwa MUI kurang begitu memahami konsep rekonsiliasi. Penulis berpendapat bahwa jika MUI belum begitu memai wacana rekonsiliasi tersebut, MUI seyogyanya tidak menyamakan rekonsiliasi dengan "upaya mencari-cari kesalahan orang lain". MUI dapat melakukan "pendalaman" terlebih dahulu dengan cara mengeksplorasi konsep rekonsiliasi secara substansial dalam khazanah teologi Islam, baik al-Qur'an, Hadis, maupun khazanah fikih klasik (kitab kuning).

Oleh sebab itu, tulisan ini berupaya untuk mengkaji wacana rekonsiliasi, terutama yang terkait dengan kekerasan dan konflik masa lalu, dalam perspektif sumber-sumber pokok Islam (al-Qur'an dan Hadis). Kajian tersebut setidaknya, selain bertujuan

[2] Lihat laporan singkat Pansus RUU Komisi Kebenaran dan Rekonsiliasi (KKR) dalam www.parlemen.net/hasil.

memperdalam wacana yang berkembang tentang rekonsiliasi, juga bertujuan untuk menyediakan kerangka teologis Islam yang mampu merespons secara baik, rasional, dan argumentatif terhadap gagasan dan praktik rekonsiliasi; baik yang sudah berkembang selama ini maupun yang masih sedang berupaya dilakukan seperti yang terjadi di negara kita melalui Rancangan Undang-Undang KKR. Sebagai penduduk mayoritas di Indonesia, umat Islam tentunya sangat diharapkan dapat memberikan masukan yang serius terkait wacana rekonsiliasi sebagai instrumen resolusi konflik dan kekerasan serta pelanggaran HAM (Hak Asasi Manusia) berat yang pernah terjadi di masa yang lalu.

Pelanggaran HAM (Hak Asasi Manusia) Berat dan Berbagai Instrumen Penyelesaiannya

Dalam Undang-Undang Nomor 26 tahun 2000 tentang Pengadilan HAM Pasal 7 disebutkan, bahwa ada dua kategori yang bisa dikategorikan sebagai Pelanggaran Hak-hak Asasi Manusia (HAM) berat, yaitu: Kejahatan Genosida dan Kejahatan Kemanusiaan. Selanjutnya dalam Pasal 8 dijelaskan yang dimaksud dengan Kejahatan Genosida adalah setiap perbuatan yang dilakukan dengan maksud untuk menghancurkan atau memusnahkan seluruh atau sebagian kelompok bangsa, ras, kelompok etnis, kelompok agama, dengan cara membunuh anggota kelompok; mengakibatkan penderitaan fisik atau mental yang berat terhadap anggota-anggota kelompok; menciptakan kondisi kehidupan kelompok yang akan mengakibatkan kemusnahan secara fisik baik seluruh atau sebagiannya; memaksakan tindakan-tindakan yang bertujuan mencegah kelahiran di dalam kelompok; atau memindahkan secara paksa anak-anak dari kelompok tertentu ke kelompok lain.

Sedangkan Kejahatan Kemanusiaan sebagaimana dijelaskan dalam Pasal 9 adalah salah satu perbuatan yang dilakukan sebagai bagian dari serangan yang meluas atau sistematik yang diketahuinya bahwa serangan tersebut ditujukan secara langsung terhadap

penduduk sipil. Kejahatan terhadap kemanusiaan dapat berupa: pembunuhan, pemusnahan, perbudakan, pengusiran atau pemindahan penduduk secara paksa, perampasan kemerdekaan atau perampasan kebebasan fisik lain secara sewenang-wenang yang melanggar (asas-asas) ketentuan pokok hukum internasional, penyiksaan, perkosaan, perbudakan seksual, pelacuran secara paksa, pemaksaan kehamilan, pemandulan atau sterilisasi secara paksa atau bentuk-bentuk kekerasan seksual lain yang setara, penganiayaan terhadap suatu kelompok tertentu atau perkumpulan yang didasari persamaan paham politik, ras, kebangsaan, etnis, budaya, agama, jenis kelamin atau alasan lain yang telah diakui secara universal sebagai hal yang dilarang menurut hukum internasional, penghilangan orang secara paksa atau *apartheid*.

Selain penjelasan tentang kriteria pelanggaran HAM berat di atas, Undang-Undang Nomor 29 tahun 2000 tersebut juga menjelaskan tentang instrumen yang bisa dijadikan mekanisme bagi penyelesaian pelanggaran HAM berat. Dalam Undag-Undang tersebut disebutkan bahwa terdapat tiga mekanisme penyelesaian pelanggaran HAM berat, yaitu melalui: (1) pengadilan HAM; (2) Pengadilan HAM Ad Hoc; dan (3) Komisi Kebenaran dan Rekonsiliasi. Masing-masing mekanisme diperuntukkan dan disesuaikan dengan karakteristik kasus yang terjadi. Untuk kasus yang terjadi setelah terbentuknya Pengadilan HAM diselesaikan oleh Pengadilan HAM sesuai dengan tempat kedudukannya. Sedangkan kasus yang terjadi sebelum terbentuk Pengadilan HAM dapat diperiksa dan diputus oleh Pengadilan HAM Ad Hoc (Pasal 43) atau menempuh mekanisme perdamaian dan rekonsiliasi melalui Komisi Kebenaran dan Rekonsiliasi (Pasal 47).

Meskipun secara yuridis Pengadilan HAM Ad Hoc sangat dimungkinkan untuk diterapkan di Indonesia dalam upaya penyelesaian pelanggaran HAM berat, namun sejarah telah membuktikan bahwa Pengadilan tersebut sangat rentan bagi impunitas. Kasus pengadilan HAM Ad Hoc dalam kasus Tanjung

Priok menjadi bukti sangat rentannya dengan manipulasi dan rekayasa rezim terdahulu. Di samping itu, terdapat konteks masa transisi *(transisional justice)* politik dan hukum yang menyulitkan kondisi akuntabilitas lembaga peradilan. Alternatif yang paling mungkin dan lebih menjamin rasa keadilan adalah dengan mekanisme rekonsiliasi yang secara legal-formal bisa diwujudkan dalam pembentukan KKR.[3]

Konsep Rekonsiliasi

Secara geneologis, istilah "rekonsiliasi" berasal dari tradisi Kristen. Konsep tersebut bersumber dari tradisi "pengorbanan kematian" Yesus Kristus untuk menebus dosa umat manusia. Karena Kemahabesaran Tuhan yang diekspresikan oleh penebusan dosa Yesus kepada umat-Nya, tindakan pemaafan ini menjadi tidak terbatas dan tak bersyarat. Doktrin tersebut diinterpretasikan secara berbeda dalam proses sejarah Katolik dan Protestan. Penebusan dosa atau proses pemaafan dalam Katolik dimediasi oleh gereja, sedangkan Protestan cukup antara Tuhan dan manusia (yang berdosa) saja. Langkah pertama untuk melakukan penebusan dosa adalah dengan bentuk penyelesaian dan permohonan ampun dengan mengakui kesalahan kepada Tuhan yang diiringi dengan janji untuk tidak mengulangi kembali. Namun, hal ini tidaklah

[3] Masalah akuntabilitas pengadilan menjadi faktor determinan bagi pentingnya rekonsiliasi. Karena disadari bahwa institusionalisasi akuntabilitas melalui pengadilan yang ada dalam berbagai kasus tidak sepenuhnya memadai untuk menyelesaikan dan membongkar kejahatan rezim terdahulu. Salah satu dokumen terpenting yang mendorong pembentukan komisi kebenaran dan rekonsiliasi adalah dokumen Komisi Tinggi HAM (Hak Asasi Manusia) PBB mengenai prinsip-prinsip penghapusan impunitas (E/CN.4/sub2/1997/20/rev1) yang disampaikan pada sidang ke-59 pada 1997. Latar historis dari dokumen ini berangkat dari refleksi atas praktik-praktik pemberian amnesti oleh banyak negara, khususnya Amerika Latin, yang cenderung menjadi *blanket amnesty*, dengan memberikan kekebalan/imunitas bagi pelaku kejahatan pelanggaran HAM (Hak Asasi Manusia) di masa lalu dari penghukuman. lihat Elsam, *Breef Paper: Mendorong Pembentukan Kembali UU Komisi Kebenaran dan Rekonsiliasi (KKR).*

cukup. Orang yang melakukan kesalahan (pelaku) harus meminta maaf kepada orang yang disakiti (korban). Bahkan dalam Injil, proses permaafan terlebih dahulu dilakukan oleh orang yang melakukan kesalahan dengan korban, setelah itu baru memohon pengampunan kepada Tuhan.[4]

Konsep rekonsiliasi yang mengambil semangat ajaran Kristen tersebut selanjutnya menginspirasi beberapa kelompok masyarakat dunia untuk menyelesaikan sengketa atau konflik yang terjadi di antara mereka dengan pendekatan rekonsiliasi. Artinya, ajaran tentang permohonan maaf, penebusan dosa, dan pengakuan kesalahan kemudian dikembangkan menjadi konsep penyelesaian konflik yang bukan saja bersifat teologis antara manusia dengan Tuhan, melainkan juga secara struktural antara sesama kelompok masyarakat atau antara masyarakat dan negara.

Sedangkan secara semantik, rekonsiliasi dimaknai sebagai "upaya memulihkan kembali relasi dan kepercayaan atas dasar penghormatan pada prinsip kemanusiaan di antara dua kelompok atau lebih yang dirusakkan oleh hubungan yang tidak adil di masa lalu".[5] Secara teoritis, rekonsiliasi adalah konsep yang begitu padat. Arti "rekonsiliasi" sebenarnya tidak semurah dengan berjabat tangan atau memaafkan segala kesalahan setelah orang bertengkar atau berkelahi. Namun rekonsiliasi secara sederhana dapat digambarkan sebagai pencapaian kesepakatan antara pihak korban dan pelaku untuk menyelesaikan konflik, membuat damai, memulihkan hubungan, menciptakan masa depan yang lebih baik, serentak memberikan ganti rugi atau pemulihan lainnya. Gambaran tersebut sederhana tetapi akan menjadi rumit ketika diterjemahkan menjadi

---

[4] Mark R. Amstusz, *The Promise and Limits of Political Forgiveness,* The United State of America: Rowman and Littlefield Publisher, 2005, hlm. 46-47.

[5] Daniel Sparingga, "Komisi Kebenaran dan Rekonsiliasi: Penyelesaian atas Warisan Rezim Otoritarian dan Penyelamatan Masa Depan Indonesia," *Makalah* Seminar Pembangunan Hukum Nasional VIII, Badan Pembinaan Hukum Nasional Departemen Kehakiman dan Hak Asasi Manusia RI, Denpasar, 14-18 Juli 2003.

mekanisme hukum dan ditempatkan dalam konteks politik yang bercorak fasis dan tidak demokratis. Pemulihan itu menyangkut hubungan antar orang atau pribadi, struktur sosial, dan struktur politik. Sehingga rekonsiliasi dapat diringkas dengan *"Forgive but don't forget"* (memaafkan tetapi tidak melupakan).[6]

Prinsip-prinsip Dasar Rekonsiliasi

Sebagai sebuah ajaran atau tradisi agama (Kristen), mungkin konsep rekonsiliasi masih lentur untuk dimaknai sesuai dengan pemaknaan subjektif orang yang bersangkutan. Artinya, siapapun bisa memaknai rekonsiliasi sesuai dengan konteks sosial-politik dan budaya seseorang yang berkepentingan dengan konsep tersebut. Akan tetapi, rekonsiliasi kini bukan lagi sekedar norma agama tertentu untuk penebusan dosa antara seorang makhluk dan Tuhannya, melainkan sudah menjadi konsep baku dalam sistem politik dan hukum yang diakui dunia internasional.

Dibentuknya sejumlah lembaga yang secara khusus menangani rekonsiliasi sebagaimana terjadi di beberapa negara menunjukkan adanya tindakan sistematis penyelesaian konflik masa lalu. Misalnya, *Comission Nacional para La Verdad y Reconciliation* pada 1990-1991di Chili pasca-rezim Augusto Pinochet dan *Truth and Reconciliation Comission* (TRC) pada 1995-2000 di Afrika Selatan pasca-rezim apartheid.[7]

---

[6] Lihat J. Budi Hermawan, "Mengisi Gagasan Pembentukan Komisi Kebenaran & Rekonsiliasi: Konteks Papua," *Makalah* workshop "Menggagas Masa Depan Penegakan HAM (Hak Asasi Manusia)," Kontras Papua, 10-14 Juni 2007.

[7] Memang, Afrika Selatan dan Chili secara historis bukanlah yang pertama menyelenggarakan proses rekonsiliasi dengan menggunakan komisi kebenaran. Jauh sebelum itu, meskipun tidak menggunakan kata rekonsiliasi sebagai fondasi legitimasi agama beberapa negara sudah melakukannya. Misalnya, Uganda *(Comission of Inquiry into Disappeareance of People,* 1974), Bolivia (*Comission Nacional de Investigation Desaparecidos,* 1982-1984), Argentina (*Comission Nacional para Desaparicion de Personas*, 1983-1984), Uruguay (*Commission Investigadora sobre la Situacion de Personas Deseparecidas y Hechos que la Motivaron*, 1985), Zimbabwe (Commission of Inquiry, 1985). Lihat. Priscilla B.

Beberapa prinsip dasar yang menjadi prasyarat pokok untuk membangun rekonsiliasi meliputi: *Pertama,* adanya pengungkapan kebenaran atas apa yang terjadi di masa lalu. Maksudnya, korban dan pelaku melakukan benturan pengalaman atas peristiwa masa lalu. Selain untuk menjernihkan permasalahan, pengungkapan kebenaran masa lalu juga membuka kemungkinan disposisi atas siapa korban dan siapa pelaku sebenarnya. Hal ini disebabkan cukup lamanya kasus tersebut dan adanya upaya pembalikan fakta pelaku selama berkuasa.

Kedua, keadilan. Yang terpenting di sini ialah adanya mekanisme sistem tertentu yang bisa berlaku adil bagi korban, entah itu keadilan retributif ataupun restoratif. Penyelesaian kekerasan masa lalu tidaklah berhenti pada keadilan retributif, yaitu dengan melakukan penghukuman kepada pelaku sehingga permasalahan dianggap selesai. Hal ini karena trauma dan luka atas peristiwa kekerasan yang mengendap dalam diri korban dan keluarga korban. Penyelesaian dengan keadilan restoratif dibutuhkan, salah satunya dengan bentuk pemulihan nama baik korban yang distigmakan oleh negara lewat mesin aparatusnya.

Ketiga, penyesalan dan permintaan maaf. Dua tindakan positif ini dilakukan oleh pelaku kepada korban dan masyarakat umum. Tindakan bukan sekedar bentuk pengakuan, melainkan dengan menciptakan transformasi dan peleburan relasi antar pelaku-korban yang dahulu bersitegang dan berseberangan. Dengan kata lain, adanya saling keberterimaan antara pihak pelaku dan korban sedemikian rupa sehingga kekerasan tidak terulang kembali.

Keempat, adanya jaminan keamanan dan keselamatan perlindungan hukum bagi korban, keluarga korban, dan pelaku yang melakukan pengungkapan kebenaran. Ini dilakukan untuk menumbuhkan rasa kepercayaan *(trust)* atas pengungkapan

---

Hayner, *Unspeakable Truths, Confronting State Teror and Atrocity,* New York and London: Routledge, 2002, hlm. 291-297.

kebenaran yang dilakukan entah itu korban, keluarga korban, saksi, atau pelaku.[8]

Dengan keempat prinsip dasar di atas itulah gerakan rekonsiliasi yang sebenarnya dibangun. Artinya, bila keempat prinsip dasar di atas diabaikan, baik salah satu maupun keseluruhannya, maka upaya membangun rekonsiliasi yang sejati akan sulit terwujud. Sehingga bila kemudian dalam beberapa kasus kita menyaksikan upaya rekonsiliasi yang dilakukan oleh sekelompok masyarakat atau negara namun tanpa mengindahkan keempat prinsip dasar di atas, maka rekonsiliasi yang dilakukan tersebut hanya sekedar jargon politik dan bukan sebuah gerakan kemanusiaan yang bertujuan untuk resolusi konflik.[9]

Prinsip-prinsip Islam tentang Rekonsiliasi

Secara normatif-teoritis, istilah "rekonsiliasi" tentu saja tidak dijumpai dalam Islam. Karena selain secara terminologis kata rekonsiliasi bersumber dari tradisi kitab suci Kristen, di dalam Islam sendiri juga hampir semua terminologi sosial budaya kebanyakan memakai bahasa Arab. Turunnya Islam di wilayah kebudayaan Arab telah secara dominan membentuk semua terminologi sosial-budaya Islam berbahasa Arab. Namun demikian, meski secara terminologis

---

[8] Lihat Louis Kriesberg, "Changing Forms of Coexistence," dalam Abu-Nimer Mohammad (Ed.), *Reconciliation, Justice, and Coeexistence: Theory and Practice,* Lanham: Lexington Book hlm. 60-62, sebagaimana dikutip oleh Wahyudi, *Ibid,* hlm.23-24.

[9] Salah satu contoh kasus yang menjadikan rekonsiliasi hanya sebagai jargon politik bisa dilihat dalam kasus Islah korban Peristiwa Tanjung Priok. Dalam kasus tersebut, pihak pelaku (TNI) menawarkan rekonsiliasi yang dibungkus dengan bahasa agama (Islam) yaitu Islah kepada korban dan keluarga korban. Namun dalam skenario Islah yang ditawarkan TNI itu, upaya pengungkapan kebenaran atas peristiwa sebenarnya yang terjadi pada 12 September 1984 diabaikan dan TNI hanya menawarkan kompensasi material terhadap korban. Sehingga akibat kebijakan tersebut, korban kasus Priok terbelah menjadi dua: Pro islah dan kontra islah. Yang pro islah menerima dengan tawaran TNI dan yang kontra Islah menolaknya jika tidak ada upaya pengungkapan kebenaran. Lebih jauh lihat Wahyudi Akmaliah Muhamad, *Menggadaikan Ingatan (Politisasi Islah dalam Kasus Priok* (Yogyakarta: Syarikat, 2009).

kata rekonsiliasi tidak kita jumpai dalam khazanah intelektualitas Islam, akan tetapi secara substansial sebenarnya Islam sangat kaya akan prinsip-prinsip rekonsiliasi.

Sebagaimana disebutkan di atas, rekonsiliasi mengandung empat prinsip pokok, yaitu kebenaran, keadilan, pengampunan atau permohonan maaf, dan jaminan ketidakterulangan. Keempat prinsip pokok rekonsiliasi tersebut, jika ditelusuri dalam khazanah Islam, baik al-Qur'an maupun Sunnah, tentu banyak ditemukan. Sebagai contoh, misalkan konsep "tobat" (*taubah*) yang mengandung arti penyesalan dan pengakuan akan kesalahan yang dilakukan seseorang kepada Allah. Dari konsep penyesalan dan pengakuan (*taubah*) tersebut juga secara otomatis akan terungkap kebenaran. Karena bila seseorang itu sudah mengakui kesalahannya maka niscaya akan terungkap kebenaran atas perbuatannya. Karena konsep kebenaran yang dimaksud dalam rekonsiliasi bukanlah dalam arti kebenaran teologis atau filosofis, melainkan kebenaran yang menyangkut peristiwa yang terjadi. Sehingga dengan adanya penyesalan dan pengakuan (taubah) maka di dalamnya secara pararel juga akan menuturkan tentang kebenaran.

Dari konsep "taubah" tersebut juga bisa diambil makna jaminan ketidakterulangan. Karena jika ditelusuri makna "taubah" dalam Islam, maka tobat berarti pengakuan akan kesalahan atau dosa seseorang kepada Allah seraya berjanji untuk tidak mengulangi lagi. Begitu pula dalam masalah ampunan *(ghafur)* yang diberikan Allah kepada manusia juga mensyaratkan adanya tobat dari orang tersebut. Dari konsep tobat tersebut bisa dikembangkan prinsip-prinsip rekonsiliasi dan penyelesaian konflik masa lalu dalam Islam. Atau dengan kata lain, rekonsiliasi dalam Islam setidak-tidaknya harus mencerminkan prinsip-prinsip yang terkandung dalam tobat yang di dalamnya mengandung pesan kebenaran, penyesalan, pengakuan, dan jaminan ketidakterulangan. Bila keempat prinsip tersebut sudah dipenuhi oleh seseorang, maka barulah ampunan *(ghofur)* bisa diberikan.

Al-Qur'an juga mengenal konsep "maaf" (*'afwu*), dengan huruf pembentuk "a-f-w," sebanyak 31 kali.[10] Banyaknya pernyataan "maaf" tersebut menunjukkan bahwa permaafan termasuk ke dalam kategori yang sangat penting karena menyangkut hubungan manusia dengan Allah dan juga sesama manusia. Melalui "maaf" diharapkan adanya nuansa baru untuk menumbuhkan semangat pembangunan kembali kebaikan-kebaikan yang sudah tercemari kesalahan-kesalahan di masa sebelumnya. Bahkan dalam Ali Imran ayat 133-134 disebutkan:

> "dan bersegeralah kamu kepada ampunan dari Tuhanmu dan kepada surga yang luasnya seluas langit dan bumi yang disediakan untuk orang-orang yang bertakwa. (yaitu) orang-orang yang menafkahkan hartanya baik di waktu lapang maupun sempit dan orang-orang yang menahan amarahnya dan memaafkan (kesalahan) orang lain. Allah menyukai orang-orang yang berbuat kebajikan".

Penempatan "pemberian maaf" sebagai salah satu kriteria orang yang bertakwa dalam Islam sudah cukup membuktikan bahwa prinsip-prinsip rekonsiliasi yang di dalamnya juga mensyaratkan terjadinya pemberian maaf atau ampunan sangat didukung dan bahkan dianjurkan dalam Islam.

Memang benar bahwa di dalam Islam terdapat sistem *qishas* sebagai sebuah instrumen penyelesaian konflik atau sengketa yang memakan korban jiwa (kriminal). Akan tetapi, bukankah di dalam *qishas* tersebut terdapat anjuran agar lebih baik memaafkan untuk kemudian pelaku yang sudah dimaafkan itu diwajibkan untuk memberi kompensasi terhadap korban. Sehingga dalam hal ini, pesan untuk memberi maaf sebenarnya lebih dianjurkan Islam daripada membalas dendam.[11] Oleh sebab itu, mengeksplorasi

---

[10] Q.S. Al-Baqarah 52, 109, 178, 187, 219,237, 286; Ali 'Imran 134, 152, 155, 159; Al-Nisa' 43,99, 149, 153; Al-Ma'idah 13, 15, 95, 101; Al-A'raf 95,199; At-Tawbah 43, 66; Al-Hajj 60; An-Nur 22; ASy-Syura 25, 30, 34, 40; Al-Mujadalah 2; dan At-Taghabun 14.

[11] "*Hai orang-orang yang beriman diwajibkan bagi kamu qishash atas orang-orang yang dibunuh. Orang merdeka dengan orang merdeka, hamba dengan hamba, dan*

konsep maaf yang begitu luas dan sangat mulia dalam al-Qur'an ini akan mengiring kita untuk menemukan prinsip-prinsip rekonsiliasi dalam Islam.

Konsep lain yang bisa dijadikan dasar teologis bagi prinsip-prinsip rekonsiliasi adalah "islah". *Islah* berasal dari kata Arab, asal katanya *salaha* (yang berarti baik atau bagus), yang dengan tambahan *alif* menjadi *aslaha-yuslihu* (membuat lebih baik atau melakukan perbaikan). Kata *islah* selalu dikontraskan (lawan kata) dari kerusakan *(al-fasad).* Karena itu, *islah* lebih diartikan menuju ke arah perbaikan dari kerusakan sebelumnya.[12] Menurut Wahyudi Akmaliyah Muhammad, *islah* dan beragam derivasinya secara garis besar memiliki kecenderungan pada tiga makna dalam al-Qur'an.[13]

---

wanita dengan wanita. Barangsiapa mendapat maaf dari saudaranya, hendaklah yang memaafkan mengikuti dengan cara yang baik, dan hendaklah (yang diberi maaf) membayar (diat) kepada yang memberi maaf dengan cara yang baik." [Al-Baqarah:178].

"Dan Kami tetapkan atas mereka di dalamnya (Taurat) bahwa jiwa dibalas dengan jiwa, mata dengan mata, hidung dengan hidung, telinga dengan telinga, gigi dengan gigi, dan luka-luka pun ada Qisasnya. Barangsiapa yang melepaskan hak Qisas, maka melepaskan hak itu jadi penebus dosa baginya. Barangsiapa tidak memutuskan perkara menurut apa yang diturunkan Allah, maka mereka adalah orang-orang yang zalim." [Al-Ma-idah:45].

[12] Ahmad Warson Munawwir, A*l-Munawir Kamus Arab-Indonesia* (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), hlm. 789.

[13] Sebenarnya dalam al-Quran teks-teks yang berakar kata *ashlaha* terbagi menjadi lima bagian. *Pertama,* kata *ashlaha* yang merupakan kata kerja bentuk lampau. Kata ini terdapat dalam al-Quran sebanyak 7 kali dalam 6 surah QS. Al-Baqarah (2): 183; QS. Al-Ma'idah (5): 39; QS. Al-An'am (6): 48,54; QS. Al-A'raf (7): 35: QS40; QS. Al-Syura (42): 40; Muhammad (47): 2. Sementara *ashlaha* dalam bentuk ganda ditemukan sebanyak 1 kali, yaitu QS. Al-Nisa (4): 16. *Ashlahna* (bentuk pertama jamak) sebanyak 1 kali, yaitu: QS. Al-Anbiya' (21): 90. *Ashlahu* (bentuk ketiga jamak) ditemukan sebanyak 5 kali dalam 5 Surah, yaitu QS. Al-Baqarah (2): 160; QS. Ali Imran (3): 89; QS. Al-Nisa (4): 146; QS. Al-Nahl (16): 119; QS. Al-Nur (24): 5. Dari ayat-ayat tersebut dapat ditarik kesimpulan mengenai makna yang terkandung dalam kata *ashlaha,* yaitu, a) melakukan perdamaian (QS. Al-Baqarah (2): 183), b) melakukan reformasi internal melalui bertaubat (misalnya dalam QS. Al-Ma'idah (5): 39; QS. Al-An'am (6): 48,54; QS. Al-Nisa (4): 16, 146; QS. Al-Baqarah (2): 160; QS. Ali Imran (3): 89: QS. Al-Nahl (16): 119. Ada pula reformasi internal melalui peningkatan kualitas iman ataupun ketakwaan (QS. Al-An'am (6): 48; Muhammad (47): 2; Al-A'raf (7): 35. Sedangkan reformasi internal bersifat memaafkan, konsistensi, dan ikhlasan (misalnya, QS. Al-Nisa (4): 146; Al-Syura

Pertama, lebih mengarah pada upaya memperbaiki sesuatu, mendamaikan, menghilangkan sengketa maupun kerusakan, berusaha menciptakan perdamaian; membawa keharmonisan; menganjurkan orang untuk berdamai satu dengan yang lainnya. *Kedua,* reformasi baik secara individu maupun kelompok agar

---

(42): 40; QS. Al-Anbiya' (21): 90). *Kedua*, kata *yushlihu.* Kata *yushlihu* dan derivasinya terdapat dalam Al-Quran sebanyak 8 kali dalam 7 surah dengan perincian, *yushlih* sebanyak 3 kali, yaitu QS. Yunus (10): 81; QS. Al-Ahzab (33): 71; QS. Muhammad (47): 5. Sedangkan kata *yushlihu* dalam bentuk ganda sebanyak 1 kali, yaitu QS. Al-Nisa (4): 128. Bentuk jamak sebanyak 4 kali, yaitu QS. Al-Baqarah (2): 224; QS. Al-Nisa (4): 129; QS. Al-Syu'ara' (26): 153; QS. Al-Naml (27): 38. Terdapat tiga kategori makna yang dapat ditarik dari ayat-ayat tersebut, yaitu, a) makna perdamaian (QS. Al-Nisa (4): 128, 129), b) reformasi perilaku (QS. Yunus (10): 81; QS. Al-Ahzab (33): 71; QS. Muhammad (47): 5), sedangkan c) pelestarian ekologi (Al-Syu'ara' (26): 153; QS. Al-Naml (27): 38). *Ketiga,* kata *aslih* dalam bentuk perintah. Kata ini terdapat dalam Al-Quran sebanyak 5 kali, dengan perincian *aslih* (tunggal) sebanyak 2 kali, yaitu QS. Al-A'raf (7): 142 ; QS. Al-Ahqaf (46): 15. Sementara dalam bentuk jamak, *aslihu,* sebanyak 3 kali, yaitu QS. Al-Anfal (8): 1; QS. Al-Hujarat (49): 9,10. Dari bentuk kata itu, ada tiga hal makna yang dapat diartikan, yaitu a) reformasi kehidupan sosial (QS. Al-A'raf (7): 142), b) perdamaian atau perbaikan hubungan sosial (Al-Anfal (8): 1; QS. Al-Hujarat (49): 9,10), dan c) prilaku yang baik (QS. Al-Ahqaf (46): 15). *Keempat,* kata *islah* (bentuk masdar). Kata ini tertulis dalam Al-Quran sebanyak 6 kali dalam 4 surah, yaitu QS. Al-Baqarah (2): 220, 228; QS, Al-Nisa (4): 114; QS. Hud (11): 88; QS Al-A'raf (7): 56. Dalam ayat-ayat tersebut kata *islah* mengandung lima makna, yaitu a) kepedulian terhadap anak yatim (Al-Baqarah (2): 220), b) harmonisasi kehidupan rumah tangga (QS. Al-Baqarah (2): 228), c) perdamaian antara sesama manusia (QS, Al-Nisa (4): 114), d) perbaikan tatanan kehidupan sosial (QS. Hud (11): 88) ,e) pelestarian ekologi (QS Al-A'raf (7): 56). *Kelima,* kata *muslih* (bentuk *ism fa'il).* Kata ini tercantum dalam Al-Quran sebanyak 5 kali dengan dua bentuk, yaitu bentuk tunggal sebanyak 1 kali (QS. Al-Baqarah (2): 220 dan bentuk plural sebanyak 4 kali (QS. Al-Baqarah (2): 11; QS. Hud (11): 117; QS. Al-A'raf (7): 170: QS. Al-Qasas (28): 19. Dalam ayat-ayat itu mengandung makna, a) orang yang peduli terhadap anak yatim (QS. Al-Baqarah (2): 220), b) orang yang melestarikan ekologi (QS. Al-Baqarah (2): 11), c) orang yang menjaga tatanan sosial (QS. Hud (11): 117), d) orang yang berbuat baik dengan konsisten terhadap petunjuk Al-Kitab (Taurat) dan taat beribadah (QS. Al-A'raf (7): 170), e) orang yang anti kekerasan (QS. Al-Qasas (28): 19). Lihat. Muhsin Mahfudz, *Kesalehan Ritual dan Kesalehan Sosial: Dari Teks al-Qur'an hingga Sosial-Politik,* naskah (tidak diterbitkan), The University of Melbourne, 2005, hlm. 47. Ahmad Mubarok, "Rekonsiliasi: Perspektif al-Quran," dalam Muhammad Iqbal (Ed.), *Islam dan Perdamaian* (Jakarta: Progress, 2003), hlm. 92-94; Abdul Azis Dahlan (Ed.), *Ensiklopedi Hukum Islam* (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2001), hlm.740.

menjadi lebih baik.[14] *Ketiga, islah* sebagai upaya menjaga ekologi dan kepedulian terhadap anak yatim. Namun, di antara ketiga definisi itu, makna pertamalah yang sering digunakan dalam praksis keseharian umat,[15] yaitu *islah* sebagai upaya menuju perdamaian yang menghasilkan ke-baru-an relasi antar dua orang ataupun kelompok yang bertikai.

Selain terdapat dalam ajaran normatif al-Qur'an, konsep dasar *islah*, yaitu *sa-lu-ha*, juga pernah dipraktikkan Nabi Muhammad dalam sejarah awal Islam sebagaimana terlihat dalam peristiwa pengangkatan *Hajar Aswad*[16] dan *Sulhu Hudaibiyah.*[17]

---

[14] Dalam catatan sejarah Islam, kata *islah* yang berarti reformasi merujuk pada tulisan Muhammad Abduh dan muridnya, Rasyid Ridho, mengenai gerakan reformasi di dunia Islam pada tiga abad terakhir. Inti dari gerakan reformasi yang diusung di sini adalah mengembalikan Islam pada pesan aslinya, dengan tekanan teologis pada kesamaan. Ini dilakukan, karena saat itu, masyarakat muslim Arab sedang menghadapi persoalan pelik, yakni banyaknya salah penafsiran dan juga pendistorsian interpretasi sebagian makna sejati dari nas-nas (al-Quran dan as-Sunnah) sehingga memunculkan sejumlah "praktik kekeliruan". Kehadiran gerakan ini juga sebagai respons pengaruh Barat modern dalam Islam. Salah satu bentuk kontribusi kongkrit gerakan reformasi ini, dengan mereformasi sistem pendidikan, termasuk pendidikan keagamaan tradisional yang diwakili oleh ultratradisional Universitas Al-Azhar Kairo, Mesir, dan perbaikan status perempuan dalam masyarakat. Lihat. John L, Esposito (Chief Editor), *Ensiklopedi Oxford Dunia Islam Modern* (Bandung: Mizan, 2000), hlm. 346-347.

[15] Ini tercermin dari berbagai hadis Nabi Muhammad yang berbicara mengenai *islah* dalam konteks upaya mendamaikan dua orang atau kelompok yang saling berselisih ataupun bertengkar kemudian sepakat saling memperbaiki hubungan antara mereka. Di antara hadis nabi Muhammad yang berbicara mengenai hal itu adalah: (1) "Barang siapa diuji lalu bersabar, diberi (nikmat) lalu bersyukur, dizhalimi lalu memaafkan, dan menzhalimi lalu beristighfar, maka bagi mereka keselamatan, dan mereka tergolong orang-orang yang memperoleh petunjuk" (Hadis diriwayatkan oleh Ibnu Hibban dan at-Turmudzi). (2) "Barang siapa ditimpa musibah pada hartanya atau pada jiwanya, lalu ia merahasiakannya, dan tidak dikeluhkannya kepada siapa pun, maka menjadi hak Allah untuk mengampuni dosa-dosanya" (Hadis diriwayatkan oleh At-Thabrani). (3) "Perdamaian itu boleh berlaku di antara sesama muslim, kecuali perdamaian yang bersifat menghalalkan sesuatu yang haram atau mengharamkan sesuatu yang halal. Orang-orang muslim itu wajib berpegang pada syarat-syarat yang mereka tetapkan, kecuali syarat yang bersifat mengharamkan sesuatu yang halal atau menghalalkan sesuatu yang haram (Hadis diriwayatkan oleh Ibnu Hibban dan At-Turmudzi).

[16] Nabi Muhammad sebelum mendapatkan sebutan Nabi pernah memakai konsep *islah* saat terjadi konflik suku bangsa Quraish perihal menentukan orang yang

Namun bagi sebagian kalangan, peristiwa *Sulhu Hudaibiyah* ini, meskipun secara substansial merupakan bentuk resolusi konflik pertama yang dipraktikkan dalam sejarah Islam, namun secara konseptual tidak bisa serta merta disebut sebagai cikal bakal rekonsiliasi dalam sejarah Islam. Hal itu karena dalam peristiwa tersebut tidak disebutkan apakah di dalamnya ada proses permintaan maaf dan memafkan antara Nabi dan kaum kafir Quraisy, begitu pula upaya pengakuan salah dari salah satu pihak tidak muncul dalam peristiwa *Sulhu Hudaibiyah* tersebut[18].

---

pantas untuk mengangkat batu *Hajar Aswad* dan kemudian menaruh ditempat yang ditentukan saat Ka'bah selesai dipugar akibat serangan banjir. Menaruh batu itu ketempat asalnya merupakan tindakan terhormat di kalangan bangsa Quraish. Karena itu, masing-masing suku di antara mereka merasa paling berhak untuk meletakan *Hajar Aswad* ketempatnya semula. Akibatnya, perkelahian tidak dapat dielakkan bahkan hapir terjadi pertumpahan darah. Salah satu orang dari Bani Maktum pun mengusulkan solusi sederhana, yaitu siapapun orang yang datang pertama dan masuk ke dalam pintu *Safa* akan diberikan otoritas untuk menyelesaikan persoalan tersebut. Pendapat ini diterima. Orang yang pertama datang itu Muhammad. Ia, saat itu berusia 25 tahun dan terkenal sebagai orang yang jujur (al-Amien), mengambil selembar ikatan kepala dan menaruh batu hitam itu di atasnya. Lalu ia meminta masing-masing pemimpin suku bangsa untuk memegang ikat kepala itu dan membawanya bersama-sama. Muhammad kemudian menaruh batu itu di tempat sebelumnya. Banyak masyarakat mengalami kebingungan dengan cara penyelesaian *(islah)* yang dilakukan Muhammad, tapi mereka merasa puas, karena dilibatkan dan memberikan andil yang sama dalam menaruh batu *Hajar Aswad* tersebut. Lihat, Ahmad Mubarok, "Rekonsiliasi: Perspektif al-Quran," hlm. 99-100, sebagaimana dikutip oleh Wahyudi Akmaliyah Muhammad *Menggadaikan Ingatan: Politisas Islah dalam Kasus Tanjung Priok* (Yogyakarta: Syarikat.2009), hlm.109.

[17] *Shulh Hudaibiyah* ini dinilai sebagai preseden pertama dalam sejarah Islam yang memakai konsep islah sebagai instrumen resolusi konflik. Perjainjian tersebut dilatarbelakangi oleh keinginan Nabi Muhammad saw. dan para pengikutnya untuk melaksanakan ibadah haji di Mekkah. Melalui utusannya, sayyidina Usman, Nabi menyampaikan maksud tersebut kepada pihak kafir Quraisy yang saat itu masih bermusuhan. Pihak Quraisy keberatan dengan kedatangan Nabi ke Mekkah tersebut. Oleh karenanya, ketika sampai di *Hudaibiyah* terjadilah perjanjian antara Nabi dan kaum kafir Quraisy. Untuk lebih lengkapnya, lihat wawancara KH. Husein Muhammad di Jurnal Tashwirul Afkar, Edisi No.5 Tahun 2003, hlm.161-165.

[18] Lihat Husein Muhammad....*Ibid.,*

Bentuk rekonsiliasi pertama dalam sejarah Islam terjadi pada peristiwa *Fathul Makkah*, yaitu ketika Nabi dan para sahabat berkunjung ke Mekkah dengan posisi sebagai pihak yang kuat secara politik dan kemiliteran. Nabi tidak melakukan penyerangan terhadap kaum kafir Quraisy, justru memaafkannya. Padahal dalam peristiwa tersebut Nabi dan para sahabatnya memiliki kesempatan politik yang sangat besar untuk melakukan serangan balasan terhadap kaum kafir Quraisy; sebaliknya, kaum Quraisy menunjukkan keminderan berhadapan dengan ribuan pasukan Nabi. *Fathul Makkah* menegaskan permaafan atau amnesti Nabi kepada seluruh kaum kafir Quraiy.

Nabi mengatakan, *"Man dakhala dar Abi Sufyan fahuwa aminun, wa man dakhala masjidan fahuwa aminun"* (Siapa yang masuk rumah Abi Sufyan maka dia aman dan siapa yang masuk masjid dia aman). Nabi juga mengatakan, "*La tasriba alaikum al-yaum yaghfirallahu 'alaikum"* (tidak ada balas dendam pada hari ini, semuanya akan diampuni oleh Allah). Pernyataan Nabi mengandung pesan bahwa kesalahan yang telah dilakukan kaum kafir Quraisy di masa lalu akan diampuni oleh Allah (dan tentu saja oleh Nabi), asal mereka mau membangun kehidupan bersama di masa mendatang.

Pernyataan Nabi dalam *Fath Makkah* tersebut merupakan titik pangkal rekonsiliasi dalam sejarah Islam. Menurut Husein Muhammad, pernyataan tersebut dapat ditafsirkan sebagai pemaafan dari pihak korban setelah pihak pelaku merasa ketakutan (sebagai bentuk pengakuan) atas kejahatan kemanusiaan yang mereka lakukan.[19] Peristiwa *Fath Makkah*, secara konseptual, lebih mendekati konsep rekonsiliasi meskipun di dalamnya tidak secara eksplisit menyebutkan adanya rehabilitasi dan kompensasi. Dari peristiwa tersebut dan ketentuan-ketentuan normatif dalam al-Qur'an seperti "taubah," "afwu," ghafur," dan "islah" bisa dibangun

[19] Husein Muhammad...*Ibid.,*

argumentasi teologis yang bukan saja mendukung terwujudnya agenda rekonsiliasi, melainkan juga prinsip-prinsip rekonsiliasi.

Rekonsiliasi dan Relevansinya di Indonesia

Berdasarkan eksplorasi singkat terhadap argumentasi teologis rekonsiliasi dalam Islam, pertanyaan selanjutnya yang dapat diajukan adalah: Apa relevansi rekonsiliasi terhadap upaya resolusi konflik dan pelanggaran HAM berat masa lalu di Indonesia? Dan bagaimana kontribusi umat Islam bagi terwujudnya rekonsiliasi nasional tersebut?

Sebagaimana diketahui, bangsa Indonesia didera berbagai macam konflik, baik etnis, agama, politik, perebutan sumberdaya, dan sebagainya. Konflik dengan berbagai latar belakang dan corak tersebut tidak seluruhnya bisa diselesaikan melalui pengadilan. Meskipun secara *de jure* sudah ada payung hukum terkait pengadilan HAM Ad Hoc,[20] namun secara *de facto* muncul anggapan bahwa pengadilan HAM yang pernah ada tidak pernah secara tuntas "mengadili" pihak pelaku, sehingga keberadaannya tidak menjamin rasa adil bagi pihak korban. Contoh Kasusnya adalah pengadilan HAM Ad Hoc kasus Tanjung Priok.[21] "Kegagalan" pengadilan HAM kasus Tanjung Priok sudah banyak diduga sebelumnya oleh beberapa pihak, karena situasi politik transisional dari totalitarianisme menuju demokratik *(transisional justice)*, sistem peradilan cenderung "dikuasai" rezim sebelumnya yang totaliter.

Berdasar paparan di atas, pilihan terhadap jalur rekonsiliasi menjadi relevan untuk dikedepankan. Pendekatan rekonsiliasi diharapkan dapat memberi rasa keadilan kepada mereka yang di

[20] UU No. 26 Tahun 2000 tentang Pengadilan (Hak Asasi Manusia) menjadi payung hukum bagi terselenggaranya pengadilan HAM Ad Hoc di Indonesia.

[21] Untuk mengetahui secara detail kasus pengadilan HAM Ad Hoc Kasus Tanjung Priok ini lihat Wahyudi Akmaliyah Muhammad *Menggadaikan Ingatan: Politisas Islah dalam Kasus Tanjung Priok,* Yogyakarta, Syarikat, 2009.

masa lalu mengalami berbagai pelanggaran HAM: beban fisik, material, psikologis, dan politis yang ditinggalkan rezim lama. Kasus tragedi politik 1965 menyisakan trauma mendalam bagi para korban stigmatisasi yang sampai saat ini belum diselesaikan secara tuntas. Kasus Talangsari dan Tanjung Priok masih menyimpan ingatan perih bagi sebagian korban. Korban kerusuhan Mei 1998 sampai saat ini tetap menuntut keadilan kepada negara. Kasus penculikan dan penghilangan paksa para aktivis seperti Udin, Marsinah, Wiji Tukul, Munir, dan sebagainya tetap membutuhkan jawaban keadilan dan pemulihan nama baik akibat kebijakan rezim masa lalu.

Kasus-kasus di atas menunjukkan pentingnya rekonsiliasi dan relevansinya di Indonesia. Untuk melakukan rekonsiliasi dibutuhkan fasilitasi komisi tertentu, yang biasanya disebut KKR. Dalam KKR inilah sistem dan mekanisme kinerja dalam rekonsiliasi dilembagakan secara ketat agar menjamin rasa keadilan bagi semua.

Menurut Pricilia Hayner, terdapat empat elemen dalam mekanisme kinerja KKR. *Pertama,* komisi harus berfokus pada masa lalu. *Kedua,* komisi dibentuk untuk memperoleh penjelasan yang gamblang mengenai kejahatan HAM pada suatu periode waktu dan tidak terfokus pada satu kejadian spesifik. *Ketiga,* Komisi dibentuk untuk satu periode waktu yang spesifik dengan tujuan khusus dan akan dibubarkan setelah komisi mengeluarkan laporan finalnya. *Keempat,* komisi memiliki kekuasaan dan otoritas tingkat tinggi bagi akses informasi pada setiap institusi pemerintah dan untuk menjamin keamanan para saksi.[22]

Sementara langkah yang harus ditempuh bagi komisi kebenaran untuk penyelesaian kejahatan masa lalu adalah: (1) menjamin rasa aman dan keselamatan bagi korban, keluarga korban, dan pelaku yang ingin melakukan kesaksian atas pengalaman dan posisi ketika kejahatan itu terjadi; (2) adanya

[22] Lihat, Priyambudi Sulistiyanto, "Politik Rekonsiliasi di Indonesia: Menuntut, Memaafkan, dan Melupakan?" *Jurnal Hak Asasi Manusia Dignitas*, Volume I No. 1 tahun 2003, hlm. 64.

pengungkapan kebenaran atas apa yang terjadi di masa lalu sebagai bentuk disposisi siapa korban dan pelaku serta pemulihan kemanusian diri korban. Hal ini mengingat lamanya peristiwa dan adanya upaya pembalikan kebenaran yang dilakukan oleh satu rezim atau pelaku; (3) Keadilan restitusi bagi korban dan keluarga korban; (4) penyesalan dan permintaan maaf dari pelaku sebagai upaya memutus rantai dendam atas masa lalu. Keempat syarat tersebut adalah upaya untuk meletakkan masa lalu pada tempat semestinya *(to put the past in its place).*[23]

Penutup

Rekonsiliasi yang sempat dilembagakan dalam bentuk KKR di Indonesia bukanlah sebuah upaya untuk mencari-cari kesalahan orang lain, melainkan hendak membangun perdamaian sejati antar komponen bangsa. Menurut penulis, pendapat MUI bahwa rekonsiliasi tidak ada dalam tradisi Islam sebagaimana dikutip di awal tulisan, adalah penilaian yang kurang tepat. Dari penelusuran terhadap sumber-sumber pokok Islam seperti al-Qur'an dan Sunnah Nabi di atas sudah jelas kita temukan bahwa Islam sangat menekankan terciptanya perdamaian yang dilandasi oleh prinsip-prinsip *taubah* (penyesalan dan pengakuan atas kesalahan yang dilakukan serta jaminan untuk tidak mengulangi lagi), '*afw* (kemulyaan memberi ma'af), *ghafur* (sifat Tuhan yang maha pengampun yang perlu diinternalisasikan ke dalam kehidupan kita), serta *islah* (anjuran untuk membangun perdamaian dalam setiap konflik yang terjadi di antara umat manusia).

Rekonsiliasi adalah sebuah agenda mulia karena di dalamnya mengandung tujuan perdamaian dan kembali kepada kebenaran

[23] Lihat, Louis Kriesberg, "Changing Forms of Coexistence," dalam Abu-Nimer Mohammad (Ed.), *Reconciliation, Justice, and Coeexistence: Theory and Practice* (Lanham: Lexington Book, 2001), hlm. 60-62; Andrew Rigby, *Justice and Reconciliation After The violence* (London: Lyne Rienner Publishers, 2001), hlm. 186-188.

antara komponen bangsa yang sebelumnya pernah terlibat dalam konflik dan pertikaian. Islam secara normatif dan historis sangat mendukung dan bahkan menyediakan secara baik prinsip-prinsip rekonsiliasi. Sehingga dengan adanya dukungan ajaran Islam terhadap agenda rekonsiliasi, maka tidak ada alasan dari umat Islam untuk tidak mendukung atau menghambat jalannya agenda rekonsiliasi.

Daftar Pustaka

Askary, Dedi *Arti Penting Mengambil Langkah Perdamaian untuk Pertikaian Posos: Beberapa Catatan untuk Kerja Rekonsiliasi,* makalah diunduh dari www.elsam.org.

Amstusz, Mark R. 2005. *The Promise and Limits of Political Forgiveness,* The United State of America: Rowman and Littlefield Publisher.

Hayner, Priscilla B. 2002. *Unspeakable Truths, Confronting State Teror and Atrocity,* New York and London: Routledge.

Hermawan, J. Budi. 2007. "Mengisi Gagasan Pembentukan Komisi Kebenaran & Rekonsiliasi: Konteks Papua," *makalah* Workshop "Menggagas Masa Depan Penegakan HAM," Kontras Papua, 10-14 Juni.

Kriesberg, Louis. 2001. "Changing Forms of Coexistence," dalam Mohammad, Abu-Nimer (Ed.), *Reconciliation, Justice, and Coeexistence: Theory and Practice,* Lanham: Lexington Book.

Mubarok, Ahmad. 2003. "Rekonsiliasi: Perspektif al-Qur'an," dalam Muhammad Iqbal (Ed.), *Islam dan Perdamaian,* Jakarta: Progres.

Muhammad, W. Akmaliah. 2009. *Menggadaikan Ingatan (Politisasi Islah dalam Kasus Priok,* Yogyakarta: Syarikat.

Muhammad, Husein. 2003. "Akar-akar Teologi Rekonsiliasi dalam Islam" *Tashwirul Afkar*, Edisi No. 15.

Narvaez, Leonel (Ed.). 2010. *Political Culture of Forgiveness and Reconciliation*, Fundacion Para La Reconciliation, Bogota.

Post-Conflict Peace Building: *Sebuah Manual untuk Masyarakat Sipil*, Jakarta, ProPatria, 2009.

Sparingga, Daniel. 2003. "Komisi Kebenaran dan Rekonsiliasi: Penyelesaian atas Warisan Rezim Otoritarian dan Penyelamatan Masa Depan Indonesia," *Makalah* Seminar Pembangunan Hukum Nasional VIII, Badan Pembinaan Hukum Nasional Departemen Kehakiman dan Hak Asasi Manusia RI, Denpasar, 14-18 Juli.

Sulistiyanto, Priyambudi. 2003. "Politik Rekonsiliasi di Indonesia: Menuntut, Memaafkan, dan Melupakan?" *Jurnal Hak Asasi Manusia Dignitas*, volume I no. 1,

Waterson, Roxana. 2009. Menggadaikan Ingatan (Politisasi Islah dalam Kasus Priok, *Pengantar Buku*, Yogyakarta: Syarikat.

Bab II

NEGARA

dan

HUKUM

Heresi di Indonesia: Respon Front Pembela Islam dan Muhammadiyah terhadap Gerakan Ahmadiyah

Andri Rosadi

Pengantar

Seiring dengan turunnya Soeharto dari kursi presiden dan Indonesia kemudian memasuki era reformasi, berbagai sekte dan aliran Islam yang dianggap menyimpang muncul di masyarakat. Selain Ahmadiyah, juga muncul aliran al-Qiyadah al-Islamiyah, Salamullah, Ikrar Sunnah, Qur'an Suci dan Jema'ah Yusman. Kemunculan berbagai sekte dan aliran ini menarik untuk dipelajari dalam konteks bagaimana kelompok Muslim tradisional merespons berbagai kelompok tersebut dan dampaknya pada kehidupan sosial keagamaan di tanah air. Setiap respon tersebut bisa dilihat dalam dua kacamata: keislaman dan keindonesiaan. Dalam konteks keislaman, respon tersebut selalu berkaitan dengan pemahaman terhadap hukum fiqih, dan secara keindonesiaan akan selalu berkaitan dengan isu-isu HAM. Permasalahan utamanya adalah: dapatkah isu-isu heresi digunakan oleh suatu kelompok untuk menolak perkembangan kelompok lain dalam konteks negara kebangsaan Indonesia yang memberikan jaminan bagi setiap pemeluk agama? Bagaimana aplikasi hukum fiqih mengenai

hukuman terhadap para heretik (orang yang menyimpang) di tengah konstitusi negara yang menjamin hak setiap warga negara untuk memeluk suatu agama? Dalam uraian ini, penulis akan menunjukkan bahwa isu-isu heresi (murtad, bid'ah dan pengkafiran) tidak relevan dalam konteks negara kebangsaan Indonesia.

Berkaitan dengan ini, penulis memilih Ahmadiyah sebagai contoh dari kelompok yang dianggap menyimpang; sedangkan mayoritas Muslim diwakili oleh dua organisasi: Muhammadiyah dan FPI (Front Pembela Islam). Pilihan pada dua organisasi ini karena mereka menunjukkan dua model respon yang berbeda, untuk tidak dikatakan kontras. Muhammadiyah, yang dianggap oleh Jainuri sebagai representasi kaum Muslim moderat, mewakili sikap kaum Muslim yang mampu membedakan antara respons teologis dan sosial[1]; sedangkan kelompok kedua diwakili oleh FPI yang mengedepankan respons teologis dalam penyelesaiain problem kelompok yang menyimpang.

Pilihan pada Ahmadiyah sebagai contoh didasarkan pada minimal dua alasan: sosiologis dan politis. Secara sosiologis, perkembangan gerakan Ahmadiyah telah memicu timbulnya konflik horizontal di masyarakat. Kelompok awam masyarakat yang tidak menerima kehadiran Ahmadiyah telah beberapa kali melakukan tindakan anarkis dan opresif terhadap anggota gerakan Ahmadiyah, yang paling jelas adalah serangan terhadap kompleks Ahmadiyah di Bogor yang dipimpin oleh beberapa orang tokoh FPI. Secara politis, eskalasi konflik di masyarakat telah menunjukkan adanya fakta lain: ketidakmampuan negara melindungi dan memberikan rasa aman bagi setiap pemeluk agama di negeri ini. Dengan kata lain, kebebasan beragama sebagai bagian dari hak paling dasar dari setiap warga negara belum benar-benar dirasakan, terutama oleh warga minoritas.

---

[1] Ahmad Jainuri, *The Formation of the Muhammadiyah's Ideology, 1912-1942.* Disertasi Ph.D, McGill University, 1997, hlm: 3.

Pada sisi lain, fakta ini juga menunjukkan bagaimana tuduhan murtad, kafir dan sempalan, atau heretik dari kelompok mayoritas kepada minoritas muncul begitu mudah dengan penyelesaian yang terkadang tidak mengedepankan dialog di dalam negara yang secara *de jure* tidak berasaskan Islam. Merupakan kenyataan yang menarik mengapa sekelompok Muslim tidak benar-benar menghayati kebebasan beragama yang dijamin oleh konstitusi negara dalam merespon fenomena heresi, namun kemudian lebih memilih merujuk pada hukum fiqih menurut mazhab yang dipahami oleh mayoritas Muslim, yakni Sunni-Syafii. Permasalahan utama di sini adalah adanya dualisme loyalitas kaum Muslim pada hukum. Dalam beberapa kasus, mereka berpijak pada hukum fiqih, dan pada kasus lain, mereka menggunakan hukum positif. Dalam posisi ini, kaum Muslim sangat rentan terjebak pada isu pelanggaran HAM mengingat kecenderungan para ahli fiqih dalam tradisi Islam yang berpikir hitam putih, sehingga cenderung menolak yang tidak sepaham dengan mereka.

Untuk membahas permasalahan tersebut secara lebih utuh, penulis akan melakukan survey singkat mengenai isu-isu heresi dalam Islam secara umum, dan Islam Indonesia secara khusus, dilanjutkan dengan uraian tentang *compatibility* isu-isu heresi dalam negara sekuler Indonesia.

Heresi dalam Islam

Secara historis, isu-isu heresi banyak ditemukan dalam tradisi *abrahamic religion*, yaitu Yahudi, Kristen dan Islam. Isu heresi ini selalu berkaitan dengan eksistensi satu kelompok lain, yaitu ortodoksi. Relasi kedua kelompok berada dalam posisi biner. Namun, kekuatan ortodoksi yang menentukan apakah suatu kelompok di masyarakat merupakan bagian dari ortodoksi tersebut atau dianggap menyimpang.

Menurut Lewis, konsep heresi dalam tradisi Islam berasal dari Kristen Syria pada abad pertengahan.[2] Dalam tradisi Kristen, heresi dimaknai sebagai kepercayaan yang salah. Menurut Teolog Spanyol, Isidore of Seville, sebagaimana dikutip Evans menyebutkan bahwa para heretik tidak hanya "think wrongly but also insist on thinking wrongly".[3] Jan Hus, membagi heresi ke dalam tiga kategori: *simony, blasphemy* dan *apostasy*. Simony adalah "man's destroying all together God's ordinances"; blasphemy adalah "man's calumny of God's power"; dan apostasy adalah "man's deviation from the religion of God".[4] Selain itu, Evans menjabarkan bahwa heresi dalam tradisi Kristen memiliki 3 makna: *pertama*, sebagai "way of thought" tanpa adanya makna yang pejorative; *kedua*, "system or school of thought"; *ketiga*, ajaran yang salah yang bertentangan dengan kepercayaan Kristen yang sebenarnya.[5] Berangkat dari tradisi Kristen tersebut, heresi bisa didefinisikan sebagai kepercayaan yang salah yang bertentangan dengan kepercayaan yang benar, yang terrepresentasi oleh ortodoksi. Bowker menyebutnya sebagai "opinion or belief outside the boundary of accepted doctrine and practice".[6] Oleh sebab itu, pihak ortodoksi Kristen menggunakan berbagai cara untuk melawan ataupun meluruskan heresi tersebut, di antaranya dengan menggunakan kitab suci, pastor maupun gereja.[7]

Sebagai konsep yang berasal dari tradisi Kristen, pemaknaan yang berkembang dalam agama asal heresi tersebut masih relevan

---

[2] Lewis, Bernard "Some Observations on the Significance of Heresi in Islam", *Studia Islamica* 1 (1953), hal: 51-52.

[3] G.R. Evans, *A Brief History of Heresy* (Oxford: Blackwell Publishing, 2003), hlm. xii-xii

[4] *Ibid.*

[5] *Ibid.*, hlm. 65-66.

[6] John Bowker, John (ed), *The Oxford Dictionary of World Religion* (Oxford: Oxford University Press, 1997), hlm. 423.

[7] Robinson, "Heresi: Christian Concepts", dalam Lindsay Jones (Ed.) *Encyclopedia of Religion*, Vol. 6 (London: Thomson and Gale, 2005), hlm. 3926-27.

digunakan untuk melihat fenomena heresi dalam Islam, terutama makna yang ketiga yang menyatakan bahwa heresi merupakan "false belief". Tradisi Kristen bisa dijadikan latar historis karena kedua agama ini memiliki beberapa persamaan, di antaranya adalah adanya peran vital institusi keagamaan, baik dalam Kristen ataupun Islam, dalam mendefinisikan dan kemudian menentukan kategori heresi. Lebih lanjut, otoritas ortodoksi juga sama-sama dibangun berdasarkan kebenaran wahyu yang diinterpretasikan secara sepihak oleh para ortodoksi.

Karena sentralitas peran berbagai institusi keagamaan tersebut, termasuk dalam Islam, maka penulis ingin mengatakan bahwa fenomena heresi sebenarnya lebih merupakan institusional fenomena daripada religius. Bisa dikatakan bahwa praktik-praktik *labelling* terhadap kelompok lain lebih merupakan *political exercise* daripada religius karena hal tersebut hanya mungkin terjadi dalam agama yang memiliki otoritas yang *well-structured* dengan tujuan untuk menajga kemurnian agama tersebut. Struktur yang otoritatif tersebut bisa berupa *canonical documents*, kitab suci maupun consensus para ulama yang dianggap sebagai representasi agama dan masyarakat.[8]

Tradisi Islam menggunakan *term* yang berbeda untuk merujuk pada makna heresi di antaranya adalah bid'ah, *mulhid, takfir, ghulat, zandaka dan hartaqa*. Bid'ah, secara etimologis merupakan kepercayaan ataupun praktik keagamaan yang tidak memiliki preseden pada zaman Nabi.[9] Mulhid, menurut Madelung merupakan "deviator, apostate, heretic or apostate".[10] Madelung menunjukkan bahwa istilah mulhid pada masa Dinasti Umayyah dan Abbasiyah tidak hanya digunakan untuk menyebut mereka yang

[8] *Ibid.*, hlm. 3922.

[9] Robson, "Bid'a", H.A.R. Gibb. et.al (eds.) *The Encyclopedia of Islam*. Vol. 1 (Leiden: Brill, 1986), hlm. 1199.

[10] Madelung, "Mulhid" dalam C.E. Bosworth, et.al. (eds.) *The Encyclopedia of Islam*. Vol. 7 (Leiden: Brill, 1993), hlm. 546.

menyimpang dari ajaran agama, tapi juga bagi yang melawan pada kekuasaan khalifah. Zandaka dan kufr juga dalam banyak hal dianggap sebagai sinonim dari *ilhad.* Istilah ghulat, menurut Hodgson merujuk pada para ekstremis, atau mereka yang berlebih-lebihan dalam beragama.[11] Konsep terakhir, hartaqa, merupakan kata pinjaman dari tradisi Kristen, sinonim dari heresi.

Ruang lingkup heresi yang begitu luas dalam tradisi Islam bisa dikategorisasi ke dalam dua kategori: kepercayaan (aqidah) dan ibadah. Yang pertama berkaitan dengan fondasi ajaran Islam yang berkaitan dengan kepercayaan pada Allah, Nabi dan Kitab suci, sedangkan yang kedua berkaitan dengan aspek-aspek ibadah seperti salat, haji dan puasa. Suatu kepercayaan dan ibadah dianggap menyimpang (heretik) jika berbeda dari pola-pola yang dipahami dan dipraktikkan oleh arus utama (mainstream) umat Islam.

Sepanjang sejarah umat Islam, kaum Muslim telah menyaksikan beberapa contoh kepercayaan dan praktik heretik yang pernah muncul. Hanya beberapa saat setelah Nabi Muhammad saw. wafat, Musaylama bin Habib, Sajjad Taymiyah dan al-Aswad bin Ka'b al-'Ansi memproklamirkan diri sebagai nabi dan menolak tunduk pada perintah Abu Bakar.[12] Pengingkaran para kepala suku Arab ini kemudian memicu peperangan yang disebut sebagai *harb al-riddah.* Dalam tataran tertentu, klaim kenabian para kepala suku Arab ini memiliki kemiripan dengan klaim kenabian Mirza Ghulam Ahmad, namun kondisi historis dan politik yang berbeda mengharuskan adanya perbedaan treatment. Dalam hal inilah, umat Islam dituntut untuk lebih mengedepankan kearifan daripada kekerasan dalam merespon kasus Ahmadiyah.

---

[11] Hodgson, "Ghulat", dalam Bernard Lewis (ed.) *The Encyclopedia of Islam.* Vol. 2. (Leiden: Brill, 1991), hlm. 1093-95.

[12] Watt, "Musaylima", dalam C.E. Bosworth, et.al. (eds.) *The Encyclopedia of Islam.* Vol. 7. (Leiden: Brill, 1993), hlm. 664; Pellat, "al-Aswad b. Ka'b al-'Ansi" dalam H.A.R. Gibb. et.al (eds.) *The Encyclopedia of Islam.* Vol. 1 (Leiden: Brill, 1986), hlm. 728.

Dalam sejarah, pemikir Muslim Abu Bakar Muhammad bin Zakaria al-Razi (854--925 M.) dikenal sebagai pemikir rasional yang menolak segala bentuk kenabian. Sebagai pemikir rasional, ia menegaskan bahwa ia telah gagal untuk menemukan rasionalitas eksistensi kenabian. Oleh sebab itu, kenabian, menurutnya tak lebih dari "impostor" dan umat manusia sebenarnya tidak membutuhkan gagasan kenabian ini. Abu Husayn Ahmad bin Yahya bin al-Rawandi (827—911) juga dikenal sebagai sarjana yang mencoba mencampur beberapa agama ke dalam ajaran Islam (sinkretisme) dan menegaskan bahwa tuhan sebenarnya sangat lemah, bukan Mahakuasa.[13]

Di samping kasus-kasus di atas, Lewis menyebutkan bahwa dalam fase antara kematian Nabi Muhammad saw. hingga kejatuhan Dinasti Umayyah, telah muncul dua kelompok yang bisa dinggap heretik dan memainkan peran penting dalam sejarah Islam pada waktu itu. Kelompok pertama adalah Khawarij yang berhasil membunuh Ali bin Abi Thalib sebagai dampak dari konflik antara Ali dan Muawiyah. Pembunuhan Ali telah memicu emosi para pengikutnya, sehingga mereka kemudian memisahkan diri dari arus utama.[14] Maka muncul kelompok kedua yang disebut sebagai *Syiat al-Ali*, atau yang lebih sering disebut sebagai Syiah. Dalam tradisi Muslim Sunni, kelompok Syiah dianggap menyimpang sehingga kelompok ini sering mendapat perlakuan yang tidak manusiawi. Pembakaran pesantren Syiah di Madura beberapa waktu yang lalu merupakan contoh nyata bagaimana kaum Muslim tradisional memandang kelompok Syiah ini. Di Saudi Arabia, para pengikut Syiah dianggap sebagai warga negara kelas dua yang tidak memiliki masa depan politik dan karir. Bahkan jika meninggal, mereka tidak

[13] Stroumsa, "From Muslim Heresi to Jewish-Muslim Polemics: Ibn al-Rawandi's Kitab al-Damigh", *Journal of the American Oriental Society*. Vol. 107. No. 4. (Oct-Dec, 1987), hlm. 767-769.

[14] Lewis, "Some Observations on the Significance of Heresi in Islam", *Studia Islamica* 1, (1953), hlm. 46-47.

diizinkan untuk dikubur di pemakaman Muslim. Dalam era modern, Bahaiyyah dan Ahmadiyah merupakan kasus heresi yang paling menonjol. Para ulama di dunia Muslim, mayoritas dari Timur Tengah menyatakan bahwa kedua kelompok ini merupakan heretik, dan oleh sebab itu, mereka tidak lagi dianggap sebagai Muslim.

Di Indonesia, kemunculan kasus-kasus yang dianggap heretik bisa dilacak mulai dari masa Kerajaan Aceh dan Demak. Hamzah Fansuri, seorang penyair mistis telah dianggap heretik oleh mufti Kerajaan Aceh, Nuruddin al-Raniry dengan dukungan Sultan Iskandar Thani. Seluruh karya Fansury kemudian dibakar atas perintah al-Raniry. Sejalan dengan itu, Syekh Siti Jenar, lahir pada tahun 1426 M., juga telah dituduh heretik oleh para ulama Demak karena mengajarkan paham Wihdatul Wujud. Dalam tataran tertentu, tuduhan heretik atas Siti Jenar sebenarnya refleksi dari konflik antara dua orientasi besar: sufisme dan syariah. Para ulama syariah pada masa itu bisa melakukan "tindakan" semata-mata karena didukung oleh kekuatan politik. Dalam hal ini, tampak bahwa munculnya kelompok lain yang dianggap heretik selalu berkaitan dengan institusi yang memiliki kekuatan politik dan religius.

Di zaman Indonesia modern, beberapa kelompok yang dianggap heretik yang muncul diantaranya adalah Lembaga Dakwah Islam Indonesia (LDII) dan Darul Arqom. Dalam tataran individu, terdapat Lia Eden yang mengaku mendapat wahyu dari malaikat Jibril, Ahmad Mosaddeq yang membawa ajaran baru, Yusman yang mengajarkan salat dalam bahasa Indonesia, bahkan Nurcholish Madjid yang melakukan pembaruan pemikiran keagamaan. Dalam daftar referensi karya Habib Rizieq, *Dialog Amar Ma'ruf Nahi Munkar*; pendiri dan ketua FPI ini menulis buku karya Nurcholish Madjid dalam kategori buku agama lain.[15] Hal ini secara eksplisit

[15] Al Habib Muhammad Rizieq, *Dialog Amar Ma'ruf Nahi Munkar* (Jakarta: Pustaka Ibn Siddah, 2004),

menunjukkan bahwa Nurcholish Madjid, di mata Rizieq bukanlah seorang Muslim.

Ahmadiyah: Contoh Kasus

Di Indonesia, ada dua kelompok Ahmadiyah, yaitu Jema'ah Ahmadiyah Indonesia (JAI) dan Gerakan Ahmadiyah Indonesia (GIA). Secara historis, Ahmadiyah masuk ke Indonesia pada paruh pertama abad kedua puluh, yang dibawa oleh tiga orang pelajar dari Sumatra, Zaini Dahlan, Abu Bakar Ayyub dan Ahmad Nuruddin setelah belajar beberapa tahun di Pakistan.[16] Mereka pertama kali belajar di Lahore, tapi kemudian pindah ke Qadian. Pertumbuhan jumlah pengikut Ahmadiyah di Indonesia berkat peran ketiga orang pelajar ini. Pada tahun 1925, Hadlrat Khalifatul Masih II mengirim Rahmat Ali sebagai utusan ke Nusantara. Tiba pertama kali di Aceh dan mengkonversi beberapa orang pengikut Sunni ke Ahmadiyah. Tahun 1926, didirikan cabang Ahmadiyah di Padang, dan pada 1931, cabang Ahmadiyah berikutnya berdiri di Jakarta. Beberapa orang tokoh penting Indonesia di masa itu merupakan "simpatisan" Ahmadiyah, termasuk Soekarno. Ahmadiyah diakui secara resmi oleh Pemerintah Indonesia pada tahun 1953, dan dianggap memiliki "kelebihan" dibanding organisasi Muslim lainnya, karena sikap non-politik yang mereka tunjukkan, serta aktifitas intelektual mereka di Eropa. Ahmadiyah yang saya maksud di sini merupakan aliran Qadiyani, atau Jema'ah Ahmadiyah Indonesia (JAI) yang memiliki 181 cabang di seluruh Indonesia, sebagian besar di Jawa Barat dengan jumlah pengikut berkisar 600 ribu orang; sedangkan Gerakan Ahmadiyah Indonesia (GIA) memiliki 19 cabang, sebagian besar di Jawa Timur dengan jumlah pengikut di bawah 10 ribu orang.[17]

---

[16] Purwanto, *"Menusuk" Ahmadiyyah* (Jakarta: CMB Press, 2008), hlm. 36-37.

[17] Hasbiyallah dan Syarifuddin, *Pro Kontra Ahmadiyyah*? (Jakarta: Grafindo Litera Media, 2008), hlm. 47-48.

Perkembangan pengikut Ahmadiyah yang pesat tersebut juga dipengaruhi oleh kehadiran Hadlrat Khalifatul Masih IV, Mirza Tahir Ahmad ke Jakarta pada tahun 1990. Pemimpin Ahmadiyah ini juga diterima oleh Presiden Indonesia secara resmi. Pada era reformasi, pemerintah Indonesia secara simbolik sebenarnya telah mengakui keberadaan Ahmadiyah dengan kehadiran Menteri Urusan Peranan Wanita dalam pertemuan Ahmadiyah pada tahun 2000.

Gagasan penting yang membedakan Ahmadiyah dari arus utama Muslim Indonesia berkaitan dengan konsep berakhirnya kenabian pasca Muhammad, kematian Nabi Isa serta konsep Nabi akhir zaman. Reinterpretasi kematian Isa dan diskontinuitas nabi membuka ruang baru bagi Mirza Ghulam Ahmad untuk menghadirkan dirinya sebagai nabi. Chaudury secara tegas menyebutnya sebagai *the Promised Messiah*, al-Mahdi yang dijanjikan akan datang di akhir zaman.[18] Mayoritas Sunni meyakini bahwa al-Mahdi tersebut adalah Nabi Isa yang diyakini belum mati. Namun, bagi Ahmadiyah, Isa telah mati dan posisinya digantikan oleh Mirza Ghulam Ahmad. Gagasan inilah yang menurut Friedman telah menciptakan "stormy relationship" antara Jema'ah Ahmadiyah dengan pengikut Sunni. Di negeri asalnya, Pakistan, Ahmadiyah telah mengalami persekusi yang dilegitimasi oleh Blasphemy Law.[19] Majelis ulama Indonesia dan Malaysia juga telah mengeluarkan fatwa yang menegaskan penyimpangan Ahmadiyah. Mirza Tahir Ahmad, Khalifatul Masih IV, menolak segala tuduhan heresi dan pengkafiran tersebut serta menegaskan bahwa tak seorangpun memiliki hak untuk menuduh orang lain kafir dan

[18] Chaudhry, *The Promised Messiah and Mahdi* (UK: Islam International Publication Ltd, 1996), hlm. 11.

[19] Friedman, *Prophecy Continuous: Aspects of Ahmadi Religious Thought and Its Medieval Background* (Oxford: Oxford University Press, 2003), hlm. xi-xii; Gualtieri, *The Ahmadis: Community, Gender, and Politics in a Muslim Society* (Canada: McGill-Queen's University Press, 2004), hlm. 133-134.

bid'ah.[20] Bagaimana seharusnya Muslim Indonesia merespon fenomena heresi ini, khususnya perkembangan Ahmadiyah? Berikut dua contoh respon yang diberikan oleh dua organisasi Muslim: Muhammadiyah dan Ahmadiyah

Respon Muhammadiyah

Menurut Shihab, Muhammadiyah di Indonesia memainkan empat peran penting yaitu: *pertama*, gerakan reformasi keagamaan yang bertujuan memurnikan ajaran agama Islam di Indonesia; *kedua*, sebagai agen perubahan yang melakukan perubahan di masyarakat menuju kemajuan; *ketiga*, sebagai kekuatan politik yang telah memainkan peran penting dalam sejarah Indonesia, walaupun Muhammadiyah secara tegas menolak terlibat dalam politik praktis; *keempat*, sebagai gerakan kontra missionaris Kristen.[21] Berkaitan dengan Ahmadiyah, penolakan Muhammadiyah berkaitan dengan peran pertama yang mereka jalankan, yaitu menolak segala bentuk penyimpangan, bid'ah dan praktik lainnya yang menyimpang dari ajaran Islam yang benar. Karena peran ini, Muhammadiyah dianggap sebagai "neo-orthodox movement". Sebagai gerakan yang bertujuan membawa kaum Muslim kembali pada al-Qur'an dan Sunnah, bagaimana Muhammadiyah menyikapi Ahmadiyah yang telah mereka anggap menyimpang sejak tahun 1933?

Secara teologis, sikap Muhammadiyah sangat jelas: ajaran Ahmadiyah telah menyimpang. Din Syamsuddin, ketua Pengurus Pusat Muhammadiyah mengingatkan seluruh warga Muhammadiyah untuk selalu berpedoman pada keputusan Majelis Tarjih tahun 1933. Ia juga mengingatkan agar seluruh bentuk tindakan anarkis dihindari mengingat Islam merupakan agama

---

[20] Ahmad, *The Truth about the Alleged Punishment for Apostasy in Islam* (UK: Islam International Publication Ltd, 2005), hlm. 27-28.

[21] Shihab, Alwi. *The Muhammadiyah Movement and Its Controversy with Christian Mission in Indonesia,* Disertasi Ph.D., Temple University, the United States, 1995, hlm. xi.

perdamaian. Dakwah, menurutnya, harus dilakukan dengan penuh kesabaran, bukan dengan pemaksaan. Dialog merupakan jalan yang harus ditempuh dalam penyelesaian berbagai masalah keagamaan sesuai dengan prinsip Islam yang mengedepankan keadamaian dan toleransi. Pada sisi lain, ada pengakuan dari Din Syamsuddin bahwa perkembangan Ahmadiyah merupakan simbol dari kegagalan Muhammadiyah dalam menjalankan dakwah membimbing masyarakat ke jalan Islam yang benar.[22]

Sejalan dengan itu, Amien Rais dan Ahmad Syafii Ma'arif, keduanya mantan ketua Pengurus Pusat Muhammadiyah menegaskan penentangan mereka pada segala bentuk kekerasan dalam menghadapi Ahmadiyah. Menurut mereka, kebebasan beragama merupakan keharusan yang tidak bisa ditawar. Dalam ajaran Islam, Muslim dianjurkan untuk menghormati perbedaan dalam menafsirkan teks; dan secara historis, keberadaan Ahmadiyah jauh lebih dulu daripada kemunculan Republik Indonesia. Dalam konteks ini, merupakan suatu hal yang aneh jika ada pihak-pihak yang berusaha menggunakan hukum negara untuk melarang Ahmadiyah.[23] Pernyataan Ma'arif jauh lebih tegas dengan menyatakan bahwa ia akan mendukung Ahmadiyah jika mereka ditindas, harta mereka dirampok dan keluarga mereka diusir. Semua tindakan yang tidak menghargai eksistensi Ahmadiyah merupakan bagian dari barbarisme, sebab seluruh warga negara pada dasarnya memiliki hak yang sama untuk hidup berdampingan di bawah konstitusi. Aparat negara dan kita, menurut Ma'arif, berkewajiban melindungi para jema'ah Ahmadiyah. Bahkan seorang

---

[22] Atmaja, "Perbedaan Pendapat Tidak harus dengan Kekerasan", www.muhammadiyah.or.id (diakses 20 Oktober 2008).

[23] Nurkholis, "*Muhammadiyah Resmi Mengecam dan Menolak Kekerasan Atas Nama Agama",* www.muhammadiyah.or.id. (diakses 20 Oktober 2008).

ateis berhak untuk hidup di negeri ini tanpa adanya ancaman dari pihak manapun.[24]

Respon Muhammadiyah ini bisa dikategorikan ke dalam dua level: teologis dan sosial. Dalam kategori respon pertama, Muhammadiyah sejalan dengan Majelis Ulama' Indonesia (MUI) dan elemen Islam lainnya yang menyatakan bahwa Ahmadiyah telah menyimpang dari ajaran Islam yang benar. Namun, secara sosial, para anggota Muhammadiyah tidak melibatkan diri dalam kekerasan guna menentang kehadiran Ahmadiyah. Kemampuan kaum Muslim untuk membedakan antara pola respon teologis dengan sosial sangat penting dalam menyikapi fenomena heresi agar tidak terjebak lebih lanjut ke dalam isu-isu pelanggaran HAM. Lebih lanjut, negara yang tidak berdasarkan Islam juga perlu dijadikan pertimbangan dalam mengaplikasikan dan memaksakan pemaknaan terhadap teks keagamaan untuk dijadikan rujukan nasional. Dengan demikian, tetap terbuka ruang bagi perbedaan paham dan interpretasi. Basis sosial dan budaya yang dimiliki Muhamamdiyah, dalam tataran tertentu, telah cukup dewasa untuk melihat permasalahan ini, sehingga mereka tidak pernah terlibat secara organisasi dalam tidankan kekerasan yang mengatasnamakan agama. Adanya penegasan secara organisasi bahwa interpretasi terhadap teks keagamaan yang dilakukan oleh setiap anggota harus diletakkan dalam konteks "serving the nation" merupakan landasan penting guna menghindari benturan antara hukum positif dan fiqih. Dengan itu, dualisme loyalitas hukum yang dihadapi oleh kaum Muslim bisa dihindari dalam kehidupan berbangsa dan bernegara.

Respon FPI

Berbeda dengan Muhammadiyah yang membedakan secara tegas antara respons teologis dan sosial, FPI justru melakukan hal

[24] Ma'arif, "*Kekerasan Atas Nama Agama*". www.muhammadiyahh.or.id (diakses 20 Oktober 2008).

yang sebaliknya. Adanya anggapan bahwa para pengikut Ahmadiyah mempercayai kenabian Ghulam Ahmad dan memiliki kitab suci selain al-Qur'an, yaitu *Tadzkira* sudah cukup untuk dijadikan alasan bahwa mereka telah keluar dari Islam. Mereka, menurut Rizieq harus dihancurkan demi terjaganya kemurnian ajaran Islam.[25] Rizieq mendesak para pengikutnya agar mencegah seluruh Jema'ah Ahmadiyah menjadi imam dalam salat jama'ah ataupun menyampaikan khotbah. Kapan dan di manapun mereka menemukan itu, para Ahmadiyah tersebut harus dipaksa turun dari mimbar dan dikeluarkan dari Masjid, sebab mereka bukanlah Muslim. Dalam pidato yang disampaikan pada para anggota FPI di Banjar bulan Februari 2008, Sekretaris Jenderal FPI, Ahmad Sobri Lubis mengungkapkan pernyataan yang sangat tajam dengan menyeru agar seluruh Muslim membunuh Jema'ah Ahmadiyah.[26] Sejak berdirinya, FPI telah beberapa kali terlibat aksi kekerasan menentang perkembangan Ahmadiyah, yang terbesar adalah kasus Bogor tahun 2005 dan konflik Monas tahun 2008. FPI melakukan demontrasi di jalan-jalan, depan kantor pemerintah, depan kompleks Ahmadiyah menuntut pemerintah agar membekukan seluruh kegiatan Ahmadiyah dan melarang ajarannya di seluruh Indonesia.

Strategi FPI yang menuntut pemerintah agar mengeluarkan instrument hukum yang melarang Ahmadiyah merupakan hal yang wajar. mengingat negara memiliki kekuasaan yang sangat besar sehingga efek pelarangan tersebut akan jauh lebih efektif. Jika pemaknaan FPI terhadap heresi diinstitusionalisasi ke dalam hukum negara, maka itu berarti bahwa secara legal hanya satu makna yang

[25] Rizieq, al Habib Muhammad, "*Ahmadiyya Menipu! (Lima Perkara Tolak Ahmadiyya)"* www.fpi.or.id. (diakses 14 September 2009).

[26] Avonius, "The Ahmadiyya and Freedom of Religion in Indonesia", *ISIM Review* no 22, Autumn, 2008, hlm. 48.

benar yang harus ditegakkan; yang lain salah dan harus dilarang.[27] Institusionalisasi juga memiliki efek pada terciptanya *boundary* antara "truth" dan "falsehood" sehingga batas-batas pemahaman keagamaan menjadi semakin jelas.

Penentangan FPI disebabkan minimal oleh dua factor: agama dan politik. Sebab pertama telah dijelaskan di atas yang didukung oleh fatwa Majelis Ulama' Indonesia (MUI) pada tahun 2005, yang menyatakan bahwa Ahmadiyah merupakan aliran sesat dan harus dilarang di seluruh Indonesia. Sebab politis berkaitan dengan adanya kepercayaan pada "conspiratorial thinking". Rizieq percaya bahwa Ahmadiyah merupakan bentukan kolonial Inggris untuk menghancurkan Islam. Keluarga Ghulam Ahmad sangat dekat dengan kolonial Inggris, bahkan ayahnya merupakan salah seorang anggota pasukan Inggris yang membantai kaum Muslim di India pada tahun 1857. Lebih lanjut, Ghulam Ahmad juga melarang kaum Muslim untuk berjuang melawan Inggris karena Inggris merupakan khalifah Tuhan di muka bumi.[28] Karena alasan ini, maka pemerintah Inggris melindungi kaum Ahmadiyah bahkan menyediakan tanah untuk mereka di pinggiran kota London.

Lebih lanjut, Rizieq juga membantah peran tiga pelajar Sumatera yang membawa Ahmadiyah ke Indonesia. Fakta sebenarnya, menurutnya, adalah Ahmadiyah justru dibawa oleh kolonial Belanda untuk memecah belah umat Islam di Indonesia. Labelisasi Ahmadiyah sebagai ajaran sesat dan menjadi agen kolonial telah menjustifikasi seluruh tindakan anarkis FPI terhadap mereka tanpa mempertimbangkan aspek kemanusiaan. Menarik untuk dilihat bagaimana FPI menyerang dan menghancurkan kompleks Ahmadiyah di Bogor dan pemukiman Ahmadiyah di Indramayu dengan mengatasnamakan agama, dan pada saat yang

---

[27] Eisenstadt, "Institutionalization and Change", *American Sociological Review*. Vol. 29, no. 2 (April, 1964), hlm: 245.

[28] Zhahir, *Mengapa Ahmadiyya Dilarang? Fakta Sejarah dan Titiqadnya* (Jakarta: PT. Darul Falakh, 2006), hlm: 2-3.

sama, mereka menyaksikan orang-orang yang terluka, anak-anak menangis dan wajah-wajah yang ketakutan. Sisi kemanusiaan agama yang mengedapankan kedamaian, harmoni dan kesantunan yang menjadi simbol penghargaan terhadap penerapan nilai-nilai HAM sama sekali tidak tampak. Secara teologis, menurut FPI, Ahmadiyah telah menyimpang, dan oleh sebab itu, secara sosial mereka harus dihancurkan jika menolak untuk kembali ke ajaran yang benar.

Pelanggaran terhadap nilai-nilai HAM sangat jelas, dan rumitnya, itu didukung oleh klaim-klaim keagamaan. Kembali ke pertanyaan pertama, dapatkah isu-isu heresi digunakan oleh FPI (Front Pembela Islam) untuk menolak perkembangan Ahmadiyah dalam konteks negara kebangsaan Indonesia yang memberikan jaminan bagi setiap pemeluk agama?

Penutup

Berkaitan dengan permasalahan di atas, ada beberapa hal yang perlu dilihat dalam konteks relasi antara Muslim, fenomena heresi dan isu HAM. Penting untuk dicatat bahwa tidak semua Muslim setuju dengan tindak kekerasan yang mengatasnamakan agama, apalagi yang mengakibatkan korban jiwa. Dalam hal ini, tampak jelas bahwa ada perbedaan di kalangan Muslim mengenai karakter dasar isu-isu heresi ataupun penyimpangan di masyarakat.

Daftar Pustaka

Ahmad, Mirza Tahir. 2005. *The Truth about the Alleged Punishment for Apostasy in Islam.* UK: Islam International Publication Ltd.

Atmaja, Machendra Setyo. 2008. Perbedaan Pendapat Tidak harus dengan Kekerasan. www.muhammadiyah.or.id.

Avonius. 2008. "The Ahmadiyya and Freedom of Religion in Indonesia". dalam *ISIM Review* no 22, Autumn

Bowker, John (ed.) 1997. *The Oxford Dictionary of World Religion*. Oxford: Oxford University Press.

Chaudhry, Aziz Ahmad. 1996. *The Promised Messiah and Mahdi*. UK: Islam International Publication Ltd.

Eisenstadt, S. N. 1964. "Institutionalization and Change", *American Sociological Review*. Vol. 29, no. 2, April.

Evans, G.R. 2003. *A Brief History of Heresy*, Oxford: Blackwell Publishing,

Friedman, Yohanes. 2003. *Prophecy Continuous: Aspects of Ahmadi Religious Thought and Its Medieval Background*, Oxford: Oxford University Press.

Hasbiyallah and Syarifuddin, 2008. *Pro Kontra Ahmadiyya,* Jakarta: Grafindo Litera Media.

Hodgson. 1991. "Ghulat", dalam Bernard Lewis (ed.) *The Encyclopedia of Islam,* Vol. 2. Leiden: Brill.

Jainuri, Ahmad, 1997. *The Formation of the Muhammadiyah's Ideology, 1912-1942.* Disertasi Ph.D, McGill University, Canada.

Purwanto, Wawan H. 2008. *"Menusuk" Ahmadiyyah,* Jakarta: CMB Press, 2008.

Gualtieri, Antonio. 2004. *The Ahmadis: Community, Gender, and Politics in a Muslim Society,* Canada: McGill-Queen's University Press.

Lewis, Bernard. 1953. "Some Observations on the Significance of Heresi in Islam", *Studia Islamica* 1 (1953).

Madelung. 1993. "Mulhid" dalam C.E. Bosworth, et.al. (eds.) *The Encyclopedia of Islam* Vol. 7, Leiden: Brill.

Pellat. 1986. "al-Aswad b. Ka'b al-'Ansi" dalam H.A.R. Gibb. et.al (eds.) *The Encyclopedia of Islam*, Vol. 1, (Leiden: Brill, 1986). hal: 728.

Robinson. 2005. "Heresi: Christian Concepts", dalam Lindsay Jones (Ed.) *Encyclopedia of Religion*, Vol. 6, London: Thomson and Gale.

Robson. 1986. "Bid'a", dalam H.A.R. Gibb. et.al (eds.) *The Encyclopedia of Islam*. Vol. 1, Leiden: Brill.

Shihab, Alwi. 1995. *The Muhammadiyah Movement and Its Controversy with Christian Mission in Indonesia,* Disertasi Ph.D, Temple University.

Syihab, Al Habib Muhammad Rizieq. 2004. *Dialog Amar Ma'ruf Nahi Munkar*, Jakarta: Pustaka Ibn Siddah.

Stroumsa. 1987. "From Muslim Heresi to Jewish-Muslim Polemics: Ibn al-Rawandi's Kitab al-Damigh", *Journal of the American Oriental Society* Vol. 107. No. 4.

Watt. 1993. "Musaylima", dalam C.E. Bosworth, et.al. (eds.) *The Encyclopedia of Islam*, Vol. 7, Leiden: Brill.

Zhahir, M. Ilahi. 2006. *Mengapa Ahmadiyyah Dilarang? Fakta Sejarah dan I'tiqadnya.* Jakarta: PT. Darul Falakh.

Negara, Multikulturalisme, dan Hak-hak Minoritas: Kasus Kekerasan terhadap Ahmadiyah

Ilham Mundzir

Pengantar

Seiring dengan turunnya Soeharto dari kursi presiden dan Indonesia kemudian memasuki era reformasi, berbagai sekte dan aliran Islam yang dianggap menyimpang muncul di masyarakat. Selain Ahmadiyah, juga muncul aliran al-Qiyadah al-Islamiyah, Salamullah, Ikrar Sunnah, Qur'an Suci dan Jema'ah Yusman. Kemunculan berbagai sekte dan aliran ini menarik untuk dipelajari dalam konteks bagaimana kelompok Muslim tradisional merespons berbagai kelompok tersebut dan dampaknya pada kehidupan sosial keagamaan di tanah air. Setiap respon tersebut bisa dilihat dalam dua kacamata: keislaman dan keindonesiaan. Dalam konteks keislaman, respon tersebut selalu berkaitan dengan pemahaman terhadap hukum fiqih, dan secara keindonesiaan akan selalu berkaitan dengan isu-isu HAM. Permasalahan utamanya adalah: dapatkah isu-isu heresi digunakan oleh suatu kelompok untuk menolak perkembangan kelompok lain dalam konteks negara kebangsaan Indonesia yang memberikan jaminan bagi setiap pemeluk agama? Bagaimana aplikasi hukum fiqih mengenai hukuman terhadap para heretik (orang yang menyimpang) di tengah

konstitusi negara yang menjamin hak setiap warga negara untuk memeluk suatu agama? Dalam uraian ini, penulis akan menunjukkan bahwa isu-isu heresi (murtad, bid'ah dan pengkafiran) tidak relevan dalam konteks negara kebangsaan Indonesia.

Berkaitan dengan ini, penulis memilih Ahmadiyah sebagai contoh dari kelompok yang dianggap menyimpang; sedangkan mayoritas Muslim diwakili oleh dua organisasi: Muhammadiyah dan FPI (Front Pembela Islam). Pilihan pada dua organisasi ini karena mereka menunjukkan dua model respon yang berbeda, untuk tidak dikatakan kontras. Muhammadiyah, yang dianggap oleh Jainuri sebagai representasi kaum Muslim moderat, mewakili sikap kaum Muslim yang mampu membedakan antara respons teologis dan sosial[1]; sedangkan kelompok kedua diwakili oleh FPI yang mengedepankan respons teologis dalam penyelesaiain problem kelompok yang menyimpang.

Pilihan pada Ahmadiyah sebagai contoh didasarkan pada minimal dua alasan: sosiologis dan politis. Secara sosiologis, perkembangan gerakan Ahmadiyah telah memicu timbulnya konflik horizontal di masyarakat. Kelompok awam masyarakat yang tidak menerima kehadiran Ahmadiyah telah beberapa kali melakukan tindakan anarkis dan opresif terhadap anggota gerakan Ahmadiyah, yang paling jelas adalah serangan terhadap kompleks Ahmadiyah di Bogor yang dipimpin oleh beberapa orang tokoh FPI. Secara politis, eskalasi konflik di masyarakat telah menunjukkan adanya fakta lain: ketidakmampuan negara melindungi dan memberikan rasa aman bagi setiap pemeluk agama di negeri ini. Dengan kata lain, kebebasan beragama sebagai bagian dari hak paling dasar dari setiap warga negara belum benar-benar dirasakan, terutama oleh warga minoritas.

---

[1] Ahmad Jainuri, *The Formation of the Muhammadiyah's Ideology, 1912-1942.* Disertasi Ph.D, McGill University, 1997, hlm: 3.

Pada sisi lain, fakta ini juga menunjukkan bagaimana tuduhan murtad, kafir dan sempalan, atau heretik dari kelompok mayoritas kepada minoritas muncul begitu mudah dengan penyelesaian yang terkadang tidak mengedepankan dialog di dalam negara yang secara *de jure* tidak berasaskan Islam. Merupakan kenyataan yang menarik mengapa sekelompok Muslim tidak benar-benar menghayati kebebasan beragama yang dijamin oleh konstitusi negara dalam merespon fenomena heresi, namun kemudian lebih memilih merujuk pada hukum fiqih menurut mazhab yang dipahami oleh mayoritas Muslim, yakni Sunni-Syafii. Permasalahan utama di sini adalah adanya dualisme loyalitas kaum Muslim pada hukum. Dalam beberapa kasus, mereka berpijak pada hukum fiqih, dan pada kasus lain, mereka menggunakan hukum positif. Dalam posisi ini, kaum Muslim sangat rentan terjebak pada isu pelanggaran HAM mengingat kecenderungan para ahli fiqih dalam tradisi Islam yang berpikir hitam putih, sehingga cenderung menolak yang tidak sepaham dengan mereka.

Untuk membahas permasalahan tersebut secara lebih utuh, penulis akan melakukan survey singkat mengenai isu-isu heresi dalam Islam secara umum, dan Islam Indonesia secara khusus, dilanjutkan dengan uraian tentang *compatibility* isu-isu heresi dalam negara sekuler Indonesia.

Heresi dalam Islam

Secara historis, isu-isu heresi banyak ditemukan dalam tradisi *abrahamic religion*, yaitu Yahudi, Kristen dan Islam. Isu heresi ini selalu berkaitan dengan eksistensi satu kelompok lain, yaitu ortodoksi. Relasi kedua kelompok berada dalam posisi biner. Namun, kekuatan ortodoksi yang menentukan apakah suatu kelompok di masyarakat merupakan bagian dari ortodoksi tersebut atau dianggap menyimpang.

Menurut Lewis, konsep heresi dalam tradisi Islam berasal dari Kristen Syria pada abad pertengahan.[2] Dalam tradisi Kristen, heresi dimaknai sebagai kepercayaan yang salah. Menurut Teolog Spanyol, Isidore of Seville, sebagaimana dikutip Evans menyebutkan bahwa para heretik tidak hanya "think wrongly but also insist on thinking wrongly".[3] Jan Hus, membagi heresi ke dalam tiga kategori: *simony, blasphemy* dan *apostasy*. Simony adalah "man's destroying all together God's ordinances"; blasphemy adalah "man's calumny of God's power"; dan apostasy adalah "man's deviation from the religion of God".[4] Selain itu, Evans menjabarkan bahwa heresi dalam tradisi Kristen memiliki 3 makna: *pertama*, sebagai "way of thought" tanpa adanya makna yang pejorative; *kedua*, "system or school of thought"; *ketiga*, ajaran yang salah yang bertentangan dengan kepercayaan Kristen yang sebenarnya.[5] Berangkat dari tradisi Kristen tersebut, heresi bisa didefinisikan sebagai kepercayaan yang salah yang bertentangan dengan kepercayaan yang benar, yang terrepresentasi oleh ortodoksi. Bowker menyebutnya sebagai "opinion or belief outside the boundary of accepted doctrine and practice".[6] Oleh sebab itu, pihak ortodoksi Kristen menggunakan berbagai cara untuk melawan ataupun meluruskan heresi tersebut, di antaranya dengan menggunakan kitab suci, pastor maupun gereja.[7]

Sebagai konsep yang berasal dari tradisi Kristen, pemaknaan yang berkembang dalam agama asal heresi tersebut masih relevan

---

[2] Lewis, Bernard "Some Observations on the Significance of Heresi in Islam", *Studia Islamica* 1 (1953), hal: 51-52.

[3] G.R. Evans, *A Brief History of Heresy* (Oxford: Blackwell Publishing, 2003), hlm. xii-xii

[4] *Ibid.*

[5] *Ibid.*, hlm. 65-66.

[6] John Bowker, John (ed), *The Oxford Dictionary of World Religion* (Oxford: Oxford University Press, 1997), hlm. 423.

[7] Robinson, "Heresi: Christian Concepts", dalam Lindsay Jones (Ed.) *Encyclopedia of Religion*, Vol. 6 (London: Thomson and Gale, 2005), hlm. 3926-27.

digunakan untuk melihat fenomena heresi dalam Islam, terutama makna yang ketiga yang menyatakan bahwa heresi merupakan "false belief". Tradisi Kristen bisa dijadikan latar historis karena kedua agama ini memiliki beberapa persamaan, di antaranya adalah adanya peran vital institusi keagamaan, baik dalam Kristen ataupun Islam, dalam mendefinisikan dan kemudian menentukan kategori heresi. Lebih lanjut, otoritas ortodoksi juga sama-sama dibangun berdasarkan kebenaran wahyu yang diinterpretasikan secara sepihak oleh para ortodoksi.

Karena sentralitas peran berbagai institusi keagamaan tersebut, termasuk dalam Islam, maka penulis ingin mengatakan bahwa fenomena heresi sebenarnya lebih merupakan institusional fenomena daripada religius. Bisa dikatakan bahwa praktik-praktik *labelling* terhadap kelompok lain lebih merupakan *political exercise* daripada religius karena hal tersebut hanya mungkin terjadi dalam agama yang memiliki otoritas yang *well-structured* dengan tujuan untuk menajga kemurnian agama tersebut. Struktur yang otoritatif tersebut bisa berupa *canonical documents*, kitab suci maupun consensus para ulama yang dianggap sebagai representasi agama dan masyarakat.[8]

Tradisi Islam menggunakan *term* yang berbeda untuk merujuk pada makna heresi di antaranya adalah bid'ah, *mulhid, takfir, ghulat, zandaka dan hartaqa*. Bid'ah, secara etimologis merupakan kepercayaan ataupun praktik keagamaan yang tidak memiliki preseden pada zaman Nabi.[9] Mulhid, menurut Madelung merupakan "deviator, apostate, heretic or apostate".[10] Madelung menunjukkan bahwa istilah mulhid pada masa Dinasti Umayyah dan Abbasiyah tidak hanya digunakan untuk menyebut mereka yang

[8] *Ibid.*, hlm. 3922.

[9] Robson, "Bid'a", H.A.R. Gibb. et.al (eds.) *The Encyclopedia of Islam*. Vol. 1 (Leiden: Brill, 1986), hlm. 1199.

[10] Madelung, "Mulhid" dalam C.E. Bosworth, et.al. (eds.) *The Encyclopedia of Islam*. Vol. 7 (Leiden: Brill, 1993), hlm. 546.

menyimpang dari ajaran agama, tapi juga bagi yang melawan pada kekuasaan khalifah. Zandaka dan kufr juga dalam banyak hal dianggap sebagai sinonim dari *illhad.* Istilah ghulat, menurut Hodgson merujuk pada para ekstremis, atau mereka yang berlebih-lebihan dalam beragama.[11] Konsep terakhir, hartaqa, merupakan kata pinjaman dari tradisi Kristen, sinonim dari heresi.

Ruang lingkup heresi yang begitu luas dalam tradisi Islam bisa dikategorisasi ke dalam dua kategori: kepercayaan (aqidah) dan ibadah. Yang pertama berkaitan dengan fondasi ajaran Islam yang berkaitan dengan kepercayaan pada Allah, Nabi dan Kitab suci, sedangkan yang kedua berkaitan dengan aspek-aspek ibadah seperti salat, haji dan puasa. Suatu kepercayaan dan ibadah dianggap menyimpang (heretik) jika berbeda dari pola-pola yang dipahami dan dipraktikkan oleh arus utama (mainstream) umat Islam.

Sepanjang sejarah umat Islam, kaum Muslim telah menyaksikan beberapa contoh kepercayaan dan praktik heretik yang pernah muncul. Hanya beberapa saat setelah Nabi Muhammad saw. wafat, Musaylama bin Habib, Sajjad Taymiyah dan al-Aswad bin Ka'b al-'Ansi memproklamirkan diri sebagai nabi dan menolak tunduk pada perintah Abu Bakar.[12] Pengingkaran para kepala suku Arab ini kemudian memicu peperangan yang disebut sebagai *harb al-riddah*. Dalam tataran tertentu, klaim kenabian para kepala suku Arab ini memiliki kemiripan dengan klaim kenabian Mirza Ghulam Ahmad, namun kondisi historis dan politik yang berbeda mengharuskan adanya perbedaan treatment. Dalam hal inilah, umat Islam dituntut untuk lebih mengedepankan kearifan daripada kekerasan dalam merespon kasus Ahmadiyah.

---

[11] Hodgson, "Ghulat", dalam Bernard Lewis (ed.) *The Encyclopedia of Islam*. Vol. 2. (Leiden: Brill, 1991), hlm. 1093-95.

[12] Watt, "Musaylima", dalam C.E. Bosworth, et.al. (eds.) *The Encyclopedia of Islam*. Vol. 7. (Leiden: Brill, 1993), hlm. 664; Pellat, "al-Aswad b. Ka'b al-'Ansi" dalam H.A.R. Gibb. et.al (eds.) *The Encyclopedia of Islam*. Vol. 1 (Leiden: Brill, 1986), hlm. 728.

Dalam sejarah, pemikir Muslim Abu Bakar Muhammad bin Zakaria al-Razi (854--925 M.) dikenal sebagai pemikir rasional yang menolak segala bentuk kenabian. Sebagai pemikir rasional, ia menegaskan bahwa ia telah gagal untuk menemukan rasionalitas eksistensi kenabian. Oleh sebab itu, kenabian, menurutnya tak lebih dari "impostor" dan umat manusia sebenarnya tidak membutuhkan gagasan kenabian ini. Abu Husayn Ahmad bin Yahya bin al-Rawandi (827—911) juga dikenal sebagai sarjana yang mencoba mencampur beberapa agama ke dalam ajaran Islam (sinkretisme) dan menegaskan bahwa tuhan sebenarnya sangat lemah, bukan Mahakuasa.[13]

Di samping kasus-kasus di atas, Lewis menyebutkan bahwa dalam fase antara kematian Nabi Muhammad saw. hingga kejatuhan Dinasti Umayyah, telah muncul dua kelompok yang bisa dinggap heretik dan memainkan peran penting dalam sejarah Islam pada waktu itu. Kelompok pertama adalah Khawarij yang berhasil membunuh Ali bin Abi Thalib sebagai dampak dari konflik antara Ali dan Muawiyah. Pembunuhan Ali telah memicu emosi para pengikutnya, sehingga mereka kemudian memisahkan diri dari arus utama.[14] Maka muncul kelompok kedua yang disebut sebagai *Syiat al-Ali*, atau yang lebih sering disebut sebagai Syiah. Dalam tradisi Muslim Sunni, kelompok Syiah dianggap menyimpang sehingga kelompok ini sering mendapat perlakuan yang tidak manusiawi. Pembakaran pesantren Syiah di Madura beberapa waktu yang lalu merupakan contoh nyata bagaimana kaum Muslim tradisional memandang kelompok Syiah ini. Di Saudi Arabia, para pengikut Syiah dianggap sebagai warga negara kelas dua yang tidak memiliki masa depan politik dan karir. Bahkan jika meninggal, mereka tidak

[13] Stroumsa, "From Muslim Heresi to Jewish-Muslim Polemics: Ibn al-Rawandi's Kitab al-Damigh", *Journal of the American Oriental Society*. Vol. 107. No. 4. (Oct-Dec, 1987), hlm. 767-769.

[14] Lewis, "Some Observations on the Significance of Heresi in Islam", *Studia Islamica* 1, (1953), hlm. 46-47.

diizinkan untuk dikubur di pemakaman Muslim. Dalam era modern, Bahaiyyah dan Ahmadiyah merupakan kasus heresi yang paling menonjol. Para ulama di dunia Muslim, mayoritas dari Timur Tengah menyatakan bahwa kedua kelompok ini merupakan heretik, dan oleh sebab itu, mereka tidak lagi dianggap sebagai Muslim.

Di Indonesia, kemunculan kasus-kasus yang dianggap heretik bisa dilacak mulai dari masa Kerajaan Aceh dan Demak. Hamzah Fansuri, seorang penyair mistis telah dianggap heretik oleh mufti Kerajaan Aceh, Nuruddin al-Raniry dengan dukungan Sultan Iskandar Thani. Seluruh karya Fansury kemudian dibakar atas perintah al-Raniry. Sejalan dengan itu, Syekh Siti Jenar, lahir pada tahun 1426 M., juga telah dituduh heretik oleh para ulama Demak karena mengajarkan paham Wihdatul Wujud. Dalam tataran tertentu, tuduhan heretik atas Siti Jenar sebenarnya refleksi dari konflik antara dua orientasi besar: sufisme dan syariah. Para ulama syariah pada masa itu bisa melakukan "tindakan" semata-mata karena didukung oleh kekuatan politik. Dalam hal ini, tampak bahwa munculnya kelompok lain yang dianggap heretik selalu berkaitan dengan institusi yang memiliki kekuatan politik dan religius.

Di zaman Indonesia modern, beberapa kelompok yang dianggap heretik yang muncul diantaranya adalah Lembaga Dakwah Islam Indonesia (LDII) dan Darul Arqom. Dalam tataran individu, terdapat Lia Eden yang mengaku mendapat wahyu dari malaikat Jibril, Ahmad Mosaddeq yang membawa ajaran baru, Yusman yang mengajarkan salat dalam bahasa Indonesia, bahkan Nurcholish Madjid yang melakukan pembaruan pemikiran keagamaan. Dalam daftar referensi karya Habib Rizieq, *Dialog Amar Ma'ruf Nahi Munkar*, pendiri dan ketua FPI ini menulis buku karya Nurcholish Madjid dalam kategori buku agama lain.[15] Hal ini secara eksplisit

[15] Al Habib Muhammad Rizieq, *Dialog Amar Ma'ruf Nahi Munkar* (Jakarta: Pustaka Ibn Siddah, 2004),

menunjukkan bahwa Nurcholish Madjid, di mata Rizieq bukanlah seorang Muslim.

Ahmadiyah: Contoh Kasus

Di Indonesia, ada dua kelompok Ahmadiyah, yaitu Jema'ah Ahmadiyah Indonesia (JAI) dan Gerakan Ahmadiyah Indonesia (GIA). Secara historis, Ahmadiyah masuk ke Indonesia pada paruh pertama abad kedua puluh, yang dibawa oleh tiga orang pelajar dari Sumatra, Zaini Dahlan, Abu Bakar Ayyub dan Ahmad Nuruddin setelah belajar beberapa tahun di Pakistan.[16] Mereka pertama kali belajar di Lahore, tapi kemudian pindah ke Qadian. Pertumbuhan jumlah pengikut Ahmadiyah di Indonesia berkat peran ketiga orang pelajar ini. Pada tahun 1925, Hadlrat Khalifatul Masih II mengirim Rahmat Ali sebagai utusan ke Nusantara. Tiba pertama kali di Aceh dan mengkonversi beberapa orang pengikut Sunni ke Ahmadiyah. Tahun 1926, didirikan cabang Ahmadiyah di Padang, dan pada 1931, cabang Ahmadiyah berikutnya berdiri di Jakarta. Beberapa orang tokoh penting Indonesia di masa itu merupakan "simpatisan" Ahmadiyah, termasuk Soekarno. Ahmadiyah diakui secara resmi oleh Pemerintah Indonesia pada tahun 1953, dan dianggap memiliki "kelebihan" dibanding organisasi Muslim lainnya, karena sikap non-politik yang mereka tunjukkan, serta aktifitas intelektual mereka di Eropa. Ahmadiyah yang saya maksud di sini merupakan aliran Qadiyani, atau Jema'ah Ahmadiyah Indonesia (JAI) yang memiliki 181 cabang di seluruh Indonesia, sebagian besar di Jawa Barat dengan jumlah pengikut berkisar 600 ribu orang; sedangkan Gerakan Ahmadiyah Indonesia (GIA) memiliki 19 cabang, sebagian besar di Jawa Timur dengan jumlah pengikut di bawah 10 ribu orang.[17]

---

[16] Purwanto, *"Menusuk" Ahmadiyyah* (Jakarta: CMB Press, 2008), hlm. 36-37.

[17] Hasbiyallah dan Syarifuddin, *Pro Kontra Ahmadiyyah*? (Jakarta: Grafindo Litera Media, 2008), hlm. 47-48.

Perkembangan pengikut Ahmadiyah yang pesat tersebut juga dipengaruhi oleh kehadiran Hadlrat Khalifatul Masih IV, Mirza Tahir Ahmad ke Jakarta pada tahun 1990. Pemimpin Ahmadiyah ini juga diterima oleh Presiden Indonesia secara resmi. Pada era reformasi, pemerintah Indonesia secara simbolik sebenarnya telah mengakui keberadaan Ahmadiyah dengan kehadiran Menteri Urusan Peranan Wanita dalam pertemuan Ahmadiyah pada tahun 2000.

Gagasan penting yang membedakan Ahmadiyah dari arus utama Muslim Indonesia berkaitan dengan konsep berakhirnya kenabian pasca Muhammad, kematian Nabi Isa serta konsep Nabi akhir zaman. Reinterpretasi kematian Isa dan diskontinuitas nabi membuka ruang baru bagi Mirza Ghulam Ahmad untuk menghadirkan dirinya sebagai nabi. Chaudury secara tegas menyebutnya sebagai *the Promised Messiah*, al-Mahdi yang dijanjikan akan datang di akhir zaman.[18] Mayoritas Sunni meyakini bahwa al-Mahdi tersebut adalah Nabi Isa yang diyakini belum mati. Namun, bagi Ahmadiyah, Isa telah mati dan posisinya digantikan oleh Mirza Ghulam Ahmad. Gagasan inilah yang menurut Friedman telah menciptakan "stormy relationship" antara Jema'ah Ahmadiyah dengan pengikut Sunni. Di negeri asalnya, Pakistan, Ahmadiyah telah mengalami persekusi yang dilegitimasi oleh Blasphemy Law.[19] Majelis ulama Indonesia dan Malaysia juga telah mengeluarkan fatwa yang menegaskan penyimpangan Ahmadiyah. Mirza Tahir Ahmad, Khalifatul Masih IV, menolak segala tuduhan heresi dan pengkafiran tersebut serta menegaskan bahwa tak seorangpun memiliki hak untuk menuduh orang lain kafir dan

[18] Chaudhry, *The Promised Messiah and Mahdi* (UK: Islam International Publication Ltd, 1996), hlm. 11.

[19] Friedman, *Prophecy Continuous: Aspects of Ahmadi Religious Thought and Its Medieval Background* (Oxford: Oxford University Press, 2003), hlm. xi-xii; Gualtieri, *The Ahmadis: Community, Gender, and Politics in a Muslim Society* (Canada: McGill-Queen's University Press, 2004), hlm. 133-134.

bid'ah.[20] Bagaimana seharusnya Muslim Indonesia merespon fenomena heresi ini, khususnya perkembangan Ahmadiyah? Berikut dua contoh respon yang diberikan oleh dua organisasi Muslim: Muhammadiyah dan Ahmadiyah

Respon Muhammadiyah

Menurut Shihab, Muhammadiyah di Indonesia memainkan empat peran penting yaitu: *pertama*, gerakan reformasi keagamaan yang bertujuan memurnikan ajaran agama Islam di Indonesia; *kedua*, sebagai agen perubahan yang melakukan perubahan di masyarakat menuju kemajuan; *ketiga*, sebagai kekuatan politik yang telah memainkan peran penting dalam sejarah Indonesia, walaupun Muhammadiyah secara tegas menolak terlibat dalam politik praktis; *keempat*, sebagai gerakan kontra missionaris Kristen.[21] Berkaitan dengan Ahmadiyah, penolakan Muhammadiyah berkaitan dengan peran pertama yang mereka jalankan, yaitu menolak segala bentuk penyimpangan, bid'ah dan praktik lainnya yang menyimpang dari ajaran Islam yang benar. Karena peran ini, Muhammadiyah dianggap sebagai "neo-orthodox movement". Sebagai gerakan yang bertujuan membawa kaum Muslim kembali pada al-Qur'an dan Sunnah, bagaimana Muhammadiyah menyikapi Ahmadiyah yang telah mereka anggap menyimpang sejak tahun 1933?

Secara teologis, sikap Muhammadiyah sangat jelas: ajaran Ahmadiyah telah menyimpang. Din Syamsuddin, ketua Pengurus Pusat Muhammadiyah mengingatkan seluruh warga Muhammadiyah untuk selalu berpedoman pada keputusan Majelis Tarjih tahun 1933. Ia juga mengingatkan agar seluruh bentuk tindakan anarkis dihindari mengingat Islam merupakan agama

---

[20] Ahmad, *The Truth about the Alleged Punishment for Apostasy in Islam* (UK: Islam International Publication Ltd, 2005), hlm. 27-28.

[21] Shihab, Alwi. *The Muhammadiyah Movement and Its Controversy with Christian Mission in Indonesia,* Disertasi Ph.D., Temple University, the United States, 1995, hlm. xi.

perdamaian. Dakwah, menurutnya, harus dilakukan dengan penuh kesabaran, bukan dengan pemaksaan. Dialog merupakan jalan yang harus ditempuh dalam penyelesaian berbagai masalah keagamaan sesuai dengan prinsip Islam yang mengedepankan keadamaian dan toleransi. Pada sisi lain, ada pengakuan dari Din Syamsuddin bahwa perkembangan Ahmadiyah merupakan simbol dari kegagalan Muhammadiyah dalam menjalankan dakwah membimbing masyarakat ke jalan Islam yang benar.[22]

Sejalan dengan itu, Amien Rais dan Ahmad Syafii Ma'arif, keduanya mantan ketua Pengurus Pusat Muhammadiyah menegaskan penentangan mereka pada segala bentuk kekerasan dalam menghadapi Ahmadiyah. Menurut mereka, kebebasan beragama merupakan keharusan yang tidak bisa ditawar. Dalam ajaran Islam, Muslim dianjurkan untuk menghormati perbedaan dalam menafsirkan teks; dan secara historis, keberadaan Ahmadiyah jauh lebih dulu daripada kemunculan Republik Indonesia. Dalam konteks ini, merupakan suatu hal yang aneh jika ada pihak-pihak yang berusaha menggunakan hukum negara untuk melarang Ahmadiyah.[23] Pernyataan Ma'arif jauh lebih tegas dengan menyatakan bahwa ia akan mendukung Ahmadiyah jika mereka ditindas, harta mereka dirampok dan keluarga mereka diusir. Semua tindakan yang tidak menghargai eksistensi Ahmadiyah merupakan bagian dari barbarisme, sebab seluruh warga negara pada dasarnya memiliki hak yang sama untuk hidup berdampingan di bawah konstitusi. Aparat negara dan kita, menurut Ma'arif, berkewajiban melindungi para jema'ah Ahmadiyah. Bahkan seorang

---

[22] Atmaja, "Perbedaan Pendapat Tidak harus dengan Kekerasan", www.muhammadiyah.or.id (diakses 20 Oktober 2008).

[23] Nurkholis, "*Muhammadiyah Resmi Mengecam dan Menolak Kekerasan Atas Nama Agama",* www.muhammadiyah.or.id. (diakses 20 Oktober 2008).

ateis berhak untuk hidup di negeri ini tanpa adanya ancaman dari pihak manapun.[24]

Respon Muhammadiyah ini bisa dikategorikan ke dalam dua level: teologis dan sosial. Dalam kategori respon pertama, Muhammadiyah sejalan dengan Majelis Ulama' Indonesia (MUI) dan elemen Islam lainnya yang menyatakan bahwa Ahmadiyah telah menyimpang dari ajaran Islam yang benar. Namun, secara sosial, para anggota Muhammadiyah tidak melibatkan diri dalam kekerasan guna menentang kehadiran Ahmadiyah. Kemampuan kaum Muslim untuk membedakan antara pola respon teologis dengan sosial sangat penting dalam menyikapi fenomena heresi agar tidak terjebak lebih lanjut ke dalam isu-isu pelanggaran HAM. Lebih lanjut, negara yang tidak berdasarkan Islam juga perlu dijadikan pertimbangan dalam mengaplikasikan dan memaksakan pemaknaan terhadap teks keagamaan untuk dijadikan rujukan nasional. Dengan demikian, tetap terbuka ruang bagi perbedaan paham dan interpretasi. Basis sosial dan budaya yang dimiliki Muhamamdiyah, dalam tataran tertentu, telah cukup dewasa untuk melihat permasalahan ini, sehingga mereka tidak pernah terlibat secara organisasi dalam tidankan kekerasan yang mengatasnamakan agama. Adanya penegasan secara organisasi bahwa interpretasi terhadap teks keagamaan yang dilakukan oleh setiap anggota harus diletakkan dalam konteks "serving the nation" merupakan landasan penting guna menghindari benturan antara hukum positif dan fiqih. Dengan itu, dualisme loyalitas hukum yang dihadapi oleh kaum Muslim bisa dihindari dalam kehidupan berbangsa dan bernegara.

Respon FPI

Berbeda dengan Muhammadiyah yang membedakan secara tegas antara respons teologis dan sosial, FPI justru melakukan hal

[24] Ma'arif, "*Kekerasan Atas Nama Agama*". www.muhammadiyahh.or.id (diakses 20 Oktober 2008).

yang sebaliknya. Adanya anggapan bahwa para pengikut Ahmadiyah mempercayai kenabian Ghulam Ahmad dan memiliki kitab suci selain al-Qur'an, yaitu *Tadzkira* sudah cukup untuk dijadikan alasan bahwa mereka telah keluar dari Islam. Mereka, menurut Rizieq harus dihancurkan demi terjaganya kemurnian ajaran Islam.[25] Rizieq mendesak para pengikutnya agar mencegah seluruh Jema'ah Ahmadiyah menjadi imam dalam salat jama'ah ataupun menyampaikan khotbah. Kapan dan di manapun mereka menemukan itu, para Ahmadiyah tersebut harus dipaksa turun dari mimbar dan dikeluarkan dari Masjid, sebab mereka bukanlah Muslim. Dalam pidato yang disampaikan pada para anggota FPI di Banjar bulan Februari 2008, Sekretaris Jenderal FPI, Ahmad Sobri Lubis mengungkapkan pernyataan yang sangat tajam dengan menyeru agar seluruh Muslim membunuh Jema'ah Ahmadiyah.[26] Sejak berdirinya, FPI telah beberapa kali terlibat aksi kekerasan menentang perkembangan Ahmadiyah, yang terbesar adalah kasus Bogor tahun 2005 dan konflik Monas tahun 2008. FPI melakukan demontrasi di jalan-jalan, depan kantor pemerintah, depan kompleks Ahmadiyah menuntut pemerintah agar membekukan seluruh kegiatan Ahmadiyah dan melarang ajarannya di seluruh Indonesia.

Strategi FPI yang menuntut pemerintah agar mengeluarkan instrument hukum yang melarang Ahmadiyah merupakan hal yang wajar. mengingat negara memiliki kekuasaan yang sangat besar sehingga efek pelarangan tersebut akan jauh lebih efektif. Jika pemaknaan FPI terhadap heresi diinstitusionalisasi ke dalam hukum negara, maka itu berarti bahwa secara legal hanya satu makna yang

[25] Rizieq, al Habib Muhammad, "*Ahmadiyya Menipu! (Lima Perkara Tolak Ahmadiyya)"* www.fpi.or.id. (diakses 14 September 2009).

[26] Avonius, "The Ahmadiyya and Freedom of Religion in Indonesia", *ISIM Review* no 22, Autumn, 2008, hlm. 48.

benar yang harus ditegakkan; yang lain salah dan harus dilarang.[27] Institusionalisasi juga memiliki efek pada terciptanya *boundary* antara "truth" dan "falsehood" sehingga batas-batas pemahaman keagamaan menjadi semakin jelas.

Penentangan FPI disebabkan minimal oleh dua factor: agama dan politik. Sebab pertama telah dijelaskan di atas yang didukung oleh fatwa Majelis Ulama' Indonesia (MUI) pada tahun 2005, yang menyatakan bahwa Ahmadiyah merupakan aliran sesat dan harus dilarang di seluruh Indonesia. Sebab politis berkaitan dengan adanya kepercayaan pada "conspiratorial thinking". Rizieq percaya bahwa Ahmadiyah merupakan bentukan kolonial Inggris untuk menghancurkan Islam. Keluarga Ghulam Ahmad sangat dekat dengan kolonial Inggris, bahkan ayahnya merupakan salah seorang anggota pasukan Inggris yang membantai kaum Muslim di India pada tahun 1857. Lebih lanjut, Ghulam Ahmad juga melarang kaum Muslim untuk berjuang melawan Inggris karena Inggris merupakan khalifah Tuhan di muka bumi.[28] Karena alasan ini, maka pemerintah Inggris melindungi kaum Ahmadiyah bahkan menyediakan tanah untuk mereka di pinggiran kota London.

Lebih lanjut, Rizieq juga membantah peran tiga pelajar Sumatera yang membawa Ahmadiyah ke Indonesia. Fakta sebenarnya, menurutnya, adalah Ahmadiyah justru dibawa oleh kolonial Belanda untuk memecah belah umat Islam di Indonesia. Labelisasi Ahmadiyah sebagai ajaran sesat dan menjadi agen kolonial telah menjustifikasi seluruh tindakan anarkis FPI terhadap mereka tanpa mempertimbangkan aspek kemanusiaan. Menarik untuk dilihat bagaimana FPI menyerang dan menghancurkan kompleks Ahmadiyah di Bogor dan pemukiman Ahmadiyah di Indramayu dengan mengatasnamakan agama, dan pada saat yang

---

[27] Eisenstadt, "Institutionalization and Change", *American Sociological Review*. Vol. 29, no. 2 (April, 1964), hlm: 245.

[28] Zhahir, *Mengapa Ahmadiyya Dilarang? Fakta Sejarah dan Titiqadnya* (Jakarta: PT. Darul Falakh, 2006), hlm: 2-3.

sama, mereka menyaksikan orang-orang yang terluka, anak-anak menangis dan wajah-wajah yang ketakutan. Sisi kemanusiaan agama yang mengedapankan kedamaian, harmoni dan kesantunan yang menjadi simbol penghargaan terhadap penerapan nilai-nilai HAM sama sekali tidak tampak. Secara teologis, menurut FPI, Ahmadiyah telah menyimpang, dan oleh sebab itu, secara sosial mereka harus dihancurkan jika menolak untuk kembali ke ajaran yang benar.

Pelanggaran terhadap nilai-nilai HAM sangat jelas, dan rumitnya, itu didukung oleh klaim-klaim keagamaan. Kembali ke pertanyaan pertama, dapatkah isu-isu heresi digunakan oleh FPI (Front Pembela Islam) untuk menolak perkembangan Ahmadiyah dalam konteks negara kebangsaan Indonesia yang memberikan jaminan bagi setiap pemeluk agama?

Penutup

Berkaitan dengan permasalahan di atas, ada beberapa hal yang perlu dilihat dalam konteks relasi antara Muslim, fenomena heresi dan isu HAM. Penting untuk dicatat bahwa tidak semua Muslim setuju dengan tindak kekerasan yang mengatasnamakan agama, apalagi yang mengakibatkan korban jiwa. Dalam hal ini, tampak jelas bahwa ada perbedaan di kalangan Muslim mengenai karakter dasar isu-isu heresi ataupun penyimpangan di masyarakat.

Daftar Pustaka

Ahmad, Mirza Tahir. 2005. *The Truth about the Alleged Punishment for Apostasy in Islam.* UK: Islam International Publication Ltd.

Atmaja, Machendra Setyo. 2008. Perbedaan Pendapat Tidak harus dengan Kekerasan. www.muhammadiyah.or.id.

Avonius. 2008. "The Ahmadiyya and Freedom of Religion in Indonesia". dalam *ISIM Review* no 22, Autumn

Bowker, John (ed.) 1997. *The Oxford Dictionary of World Religion*. Oxford: Oxford University Press.

Chaudhry, Aziz Ahmad. 1996. *The Promised Messiah and Mahdi*. UK: Islam International Publication Ltd.

Eisenstadt, S. N. 1964. "Institutionalization and Change", *American Sociological Review*. Vol. 29, no. 2, April.

Evans, G.R. 2003. *A Brief History of Heresy*, Oxford: Blackwell Publishing,

Friedman, Yohanes. 2003. *Prophecy Continuous: Aspects of Ahmadi Religious Thought and Its Medieval Background*, Oxford: Oxford University Press.

Hasbiyallah and Syarifuddin, 2008. *Pro Kontra Ahmadiyya,* Jakarta: Grafindo Litera Media.

Hodgson. 1991. "Ghulat", dalam Bernard Lewis (ed.) *The Encyclopedia of Islam,* Vol. 2. Leiden: Brill.

Jainuri, Ahmad, 1997. *The Formation of the Muhammadiyah's Ideology, 1912-1942.* Disertasi Ph.D, McGill University, Canada.

Purwanto, Wawan H. 2008. *"Menusuk" Ahmadiyyah,* Jakarta: CMB Press, 2008.

Gualtieri, Antonio. 2004. *The Ahmadis: Community, Gender, and Politics in a Muslim Society,* Canada: McGill-Queen's University Press.

Lewis, Bernard. 1953. "Some Observations on the Significance of Heresi in Islam", *Studia Islamica* 1 (1953).

Madelung. 1993. "Mulhid" dalam C.E. Bosworth, et.al. (eds.) *The Encyclopedia of Islam* Vol. 7, Leiden: Brill.

Pellat. 1986. "al-Aswad b. Ka'b al-'Ansi" dalam H.A.R. Gibb. et.al (eds.) *The Encyclopedia of Islam*, Vol. 1, (Leiden: Brill, 1986). hal: 728.

Robinson. 2005. "Heresi: Christian Concepts", dalam Lindsay Jones (Ed.) *Encyclopedia of Religion*, Vol. 6, London: Thomson and Gale.

Robson. 1986. "Bid'a", dalam H.A.R. Gibb. et.al (eds.) *The Encyclopedia of Islam*. Vol. 1, Leiden: Brill.

Shihab, Alwi. 1995. *The Muhammadiyah Movement and Its Controversy with Christian Mission in Indonesia,* Disertasi Ph.D, Temple University.

Syihab, Al Habib Muhammad Rizieq. 2004. *Dialog Amar Ma'ruf Nahi Munkar*, Jakarta: Pustaka Ibn Siddah.

Stroumsa. 1987. "From Muslim Heresi to Jewish-Muslim Polemics: Ibn al-Rawandi's Kitab al-Damigh", *Journal of the American Oriental Society* Vol. 107. No. 4.

Watt. 1993. "Musaylima", dalam C.E. Bosworth, et.al. (eds.) *The Encyclopedia of Islam*, Vol. 7, Leiden: Brill.

Zhahir, M. Ilahi. 2006. *Mengapa Ahmadiyyah Dilarang? Fakta Sejarah dan I'tiqadnya.* Jakarta: PT. Darul Falakh.

Agama Sebagai Kekuatan Advokasi Penegakan HAM: Kasus Konflik Tanah di Kebumen Selatan

Laila Kholid Alfirdaus

Pendahuluan

Terlepas dari luasnya penggunaan pendekatan HAM untuk tujuan perlindungan kemanusiaan serta pendekatan di ranah kebijakan dan pembangunan, perdebatan secara konseptual terkait HAM masih sangat kuat. Perdebatan ini memunculkan peredaan pandangan tentang HAM, di antaranya yang memandang ide HAM sebagai ide yang religius dan sekuler, juga yang menempatkan HAM identik sebagai ide negara Barat dalam konstelasi fragmentasi politik "Barat" dan "non-Barat".[1] Perdebatan ini pada dasarnya tidak untuk menolak gagasan pentingnya HAM untuk mengatur dan mengelola perilaku individual dalam konteks relasi sosial kemanusiaan.[2]

[1] Penulis menyadari bahwa penggunaan istilah 'Barat' dan 'non-Barat' sendiri sudah sangat bermasalah. Akan tetapi, dalam berbagai hal, istilah ini masih dipakai sekedar untuk mendeskripsikan perdebatan yang terjadi antara pendukung dan penolak ide HAM.

[2] Tokoh-tokoh agama di negara Islam, misalnya, umumnya menolak ide HAM dengan menggunakan kerangka berpikir politik identitas, dimana HAM diidentikkan terlalu 'barat'. Faktanya, mereka tidak pernah menolak substansi atau prinsip-prinsip HAM, yang tentu saja mereka kerangkai dengan ide-ide ajaran agama mereka. Mereka pada dasarnya menyetujui ide-ide perlindungan kemanusiaan, hanya saja penamaan ide-ide ini sebagai HAM (Human Rights) yang

Perdebatan umumnya menyangkut bagaimana menerapkan prinsip-prinsip HAM dalam kehidupan sehari-hari, dimana kontradiksi nilai-nilai kemanusiaan antar agama, juga antar individu dan masyarakat, dalam lingkup sempit maupun luas, masih belum mencapai kesepakatan.

Perdebatan paling fundamental dan belum mencapai kata sepakat sampai saat ini utamanya terkait dengan akar fondasional HAM. Perdebatan ini tidak hanya terjadi antara tokoh-tokoh akademisi atau agama di negara "Barat" dan "non-Barat", tapi juga terjadi di antara kalangan ilmuan "Barat" sendiri. Michael Perry dan para pendukungnya berargumen bahwa HAM pada dasarnya tidak bisa dilepaskan dari akar religius. Ide-ide perlindungan kemanusiaan dalam ajaran agama jelas menginspirasi ide-ide HAM. Perry menegaskan bahwa ajaran Kristen yang menekankan secara kuat ajaran kasih, dimana tiap-tiap manusia mesti mencintai sesamanya sebagaimana Tuhan mencintai manusia, menjadi penanda jelas fondasi religius prinsip-prinsip HAM.[3] Namun argumen Perry ini dibantah oleh Lerner dan Kohen yang menegaskan bahwa anggapan HAM sebagai sesuatu yang sakral tidak tepat. Menurut Lerner dan Kohen, argumen semacam ini tidak mengindahkan sisi politik antar individu, termasuk sisi politik kemunculan ide HAM. Hal itu semata-mata karena terdapat irisan prinsip-prinsip HAM dengan nilai-nilai agama, kemudian tidak berarti HAM bersifat religius.[4] Kalau pun mesti agamis, agama yang mana yang dianggap mewakili religiusitas HAM, mengingat agama sendiri sangat beragam.

---

terdengar cukup 'barat' mendorong mereka untuk bersikap resisten. Aktivis HAM dengan demikian perlu memikirkan strategi pendekatan non-konfrontatif, persuasif dan substantif, sehingga ide-ide perlindungan kemanusiaan dapat lebih mudah diterima.

[3] Perry, M., *The Idea of Human Rights: Four Inquiries*, (New York: Oxford University Press, 1998), hlm. 11-12

[4] Lerner, N., *Religion, Secular Beliefs and Human Rights,* 2nd edition, (Leiden: Martinus Nijhoffs Publisher, 2006), hlm. 73-80, dan Kohen, A, *In Defence of Human Rights: A Non-Religious Grounding in A Pluralistic World*, (New York: Roudledge, 2007), hlm. 13-35.

Menganggap bahwa Kristen mewakili HAM sekedar karena konteks kemunculan HAM berada di negara "Barat" serta nilai-nilainya terinspirasi dari ajaran kekristenan, jelas tidak mewakili sifat universalitas HAM itu sendiri.

Meskipun demikian, tidak berarti bahwa HAM dan agama benar-benar terpisah. Pandangan Kohen yang menyatakan bahwa HAM mesti independen dari agama terkesan menolak kenyataan bahwa konteks kehidupan manusia sepanjang masa tidak bisa dipisahkan dari agama. Agama telah sedemikian berpengaruh terhadap kehidupan, kemajuan, pembangunan, bahkan konflik sosial, sehingga menegaskan hubungan HAM dan agama menjadi patut dipertanyakan. Potensi agama yang dapat mendorong seseorang untuk aktif terlibat dalam upaya penegakkan HAM juga tidak bisa diabaikan. Karakter agama yang memiliki daya pengikat emosional di antara pemeluknya juga bisa dikelola sebagai pendorong penegakkan prinsip-prinsip HAM. [5] Terlebih lagi, yang terpenting dari HAM adalah bukan pada perdebatan wacananya melainkan implementasinya.[6] Memanfaatkan potensi agama untuk tujuan perlindungan kemanusiaan, terlepas dari perdebatan apakah HAM merupakan ide yang agamis atau sekuler, tetap patut untuk dipertimbangkan.

Pengalaman di lapangan selama penulis melakukan penelitian tentang konflik tanah antara negara dan masyarakat di Kebumen bagian selatan menyebutkan bahwa agama dapat menjadi pendorong aksi-aksi perlindungan HAM.[7] Sejak era 1980-an, masyarakat di

---

[5] Sebagaimana Durkheim, yang dirujuk oleh Bellah (1973), "Emile Durkheim: Durkheim on morality and society", University of Chicago, Chicago, dimana agama dapat menciptakan solidaritas sosial dan moralitas melalui ritual yang terkandung didalamnya yang memerlukan partisipasi kolektif, hlm. 134-223.

[6] Hal ini tentu saja tidak bermaksud meremehkan pentingnya debat teoritis dan diskusi. Tetapi HAM memerlukan implementasi, sehingga mendiskusikan penerapan HAM di tengah kompleksitas masyarakat dan organisasi keagaman menjadi jauh lebih penting.

[7] Riset ini asalnya merupakan kajian ekonomi politik konflik negara dan masyarakat atas tanah di Urutsewu, Kebumen Selatan, Mei-Agustus 2011, yang didanai oleh

sepanjang pesisir selatan Kebumen (disebut daerah Urutsewu) harus menghadapi persoalan tanah yang diklaim oleh militer sebagai milik mereka dan dipergunakan sebagai area pelatihan Tentara Nasional Indonesia Angkatan Darat (TNI AD). Sementara, masyarakat merasa bahwa mereka mewarisi kepemilikan tanah dari nenek moyang mereka, dan telah mengelola tanah tersebut selama bertahun-tahun. Tanah tersebut telah menghidupi dan menjadi kehidupan masyarakat Kebumen bagian selatan yang sebagian besar berprofesi sebagai petani. Menariknya, meskipun dikenal religius, pemahaman keagamaan masyarakat sangat dinamis, tidak hanya tentang ibadah kepada Tuhan, tetapi juga ibadah-ibadah sosial dan politik. Mereka menyadari bahwa persoalan tanah yang mereka hadapi melibatkan konstelasi politik besar dengan negara. Menyadari konteks religiusitas masyarakat, strategi-strategi yang digunakan tokoh-tokoh masyarakat untuk memperjuangkan hak kepemilikan atas tanah pun dilakukan dengan pendekatan-pendekatan yang religius pula. Agama menjadi alat yang penting untuk membangun dan memelihara integrasi dan konsolidasi sosial. Penggunaan agama sebagai alat memperjuangkan HAM melibatkan tokoh-tokoh (*kyai*), pemimpin organisasi sosial keagamaan (GP Anshor, Nahdlatul Ulama), organisasi pemuda keagamaan (Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia), dan organisasi perempuan keagamaan (Fatayat, Nahdlatul Ulama).

Temuan dalam riset kecil ini menyebutkan bahwa dalam praktiknya hubungan HAM dengan ide-ide religius dan sekuler tidak selalu dipertentangkan, sebagaimana para akademisi. Agama dikelola sedemikian rupa untuk menjadi instrumen yang efektif bagi perjuangan HAM. Leiby menegaskan bahwa umumnya masyarakat menyadari bahwa mereka memiliki hak-hak individu dan lembaga-lembaga sosial, dalam hal ini memiliki kewajiban untuk menjamin

---

Dana DIPA Fisip, Undip. Tetapi, ternyata ada sisi yang menarik di tengah penelitian, yaitu peran agama dalam konsolidasi sosial perjuangan atas kepemilikan masyarakat, yang sangat sayang jika dilewatkan untuk direfleksikan.

dan memenuhi hak-hak tersebut. Hal ini memperjelas kesadaran politik masyarakat atas hak-hak individu mereka yang mencakup lingkup sosial, ekonomi dan budaya serta memerlukan perlindungan dalam konteks hubungan negara dan warga negara.[8] Dengan demikian, secara tidak langsung argumen Leiby menegaskan bahwa di ranah empiris, masyarakat tidak mesti peduli apakah ide HAM bersifat religius atau tidak. Yang lebih sering mereka pedulikan adalah bagaimana mewujudkan hak-hak mereka. Ketika suatu saat hak tersebut dilanggar, masyarakat akan dan mesti menemukan cara untuk melawannya.

Pelajaran dari Kebumen mempertegas bahwa agar lebih efektif strategi promosi perlindungan HAM harus bersifat kontekstual. Karena pada umumnya perkara pelanggaran HAM berkaitan erat dengan persoalan ekonomi, politik, serta terdapat unsur kepentingan berbagai pihak, upaya penegakkan HAM juga memerlukan konsistensi dan persistensi yang kuat. Apalagi, biasanya persoalan pelanggaran HAM mengharuskan masyarakat berhadap-hadapan dengan pihak yang memiliki kekuasaan dan *status quo*, baik secara politik maupun ekonomi, seperti negara, perusahaan, dan lembaga-lembaga sosial lainnya, termasuk lembaga agama yang melegitimasi kekerasan atas nama pembelaan kebenaran. Lembaga-lembaga ini bahkan kadang dilengkapi dengan persenjataan, mengharuskan masyarakat sipil tanpa senjata untuk mampu melakukan konsolidasi sosial. Strategi pendekatan kontekstual harus digunakan untuk mengumpulkan energi sosial dalam perjuangan penegakkan HAM. Dalam masyarakat santri sebagaimana di Kebumen, pengerangkaan isu HAM dengan pendekatan agamis sangat membantu konsolidasi masyarakat. Terlepas bahwa hasil dari perjuangan ini masih dalam proses yang cukup panjang, pendekatan agama sejauh ini dapat bekerja mendorong masyarakat untuk

[8] Leiby, J, "Moral Foundation of Social Welfare and Social Work: A Historical View", (Social Work Newsletter, National Association of Social Workers, July-August edition ,1985), hlm. 323.

bergerak memperjuangkan hak-hak mereka, termasuk saat berhadap-hadapan dengan militer.

Dalam konteks ini, menjadi jelas bahwa agama, HAM dan ekonomi politik tidak dapat dipisahkan, meskipun secara definisi ketiganya jelas berbeda. Implikasi lebih jauh dari pengalaman di Kebumen adalah untuk menunjukkan relasi yang lentur antara perdebatan HAM sebagai ide yang religius dan ide yang sekuler di ranah empiris. Agama dapat meyediakan sumberdaya bagi advokasi HAM, yang secara tipologi justru juga merupakan konsep yang sekuler. Dengan demikian, debat tentang fondasi HAM selayaknya perlu untuk ditinjau kembali, dan orientasi utama mestinya ditujukan pada identifikasi strategi penegakkan HAM, termasuk melalui institusi keagamaan. Dengan demikian pertanyaan utama yang coba dijawab dalam artikel ini adalah: "Dalam praktiknya, bagaimana hubungan antara pandangan religius dan sekuler terhadap isu-isu HAM? Mengapa?". Tujuan dari paper ini adalah untuk mengidentifikasi pengaruh debat teoritis tentang fondasi agama versus sekuler HAM terhadap pengalaman-pengalaman empiris aktivitas penegakkan HAM dalam kehidupan sehari-hari di masyarakat.

Perdebatan Teoritis Fondasi Religius dan Sekuler HAM

Pembedahan wacana fondasi HAM menjadi dua arus yang bertentangan, yaitu religius dan sekuler, yang menjadi salah satu isu paling krusial dalam diskusi HAM. Pandangan bahwa HAM religius dijelaskan oleh Perry, dimana menurutnya terdapat nilai-nilai agama yang mengandung prinsip-prinsip perlindungan HAM dan menjadi fondasi utama HAM. Ajaran dasar agama yang mengatur hubungan antar manusia menurut Perry, dengan menyadur kitab suci, dan yang menjadi fondasi utama HAM adalah tentang mencintai, dimana manusia dianjurkan mencintai sesamanya sebagaimana Tuhan mencintai manusia. Bagi Perry, dengan demikian agama merupakan lembaga fundamental yang menyediakan prinsip-prinsip

normatif yang harus menjadi nilai rujukan sesama manusia dalam berinteraksi dengan yang lainnya di dalam kehidupan sosial. Sementara, karena sekularisme tidak menempatkan nilai-nilai kesakralan interelasi antar umat manusia sebagaimana agama, menyebut HAM sebagai ide sekuler menjadi tidak tepat. Bagi Perry, HAM menjadi sakral karena manusia sesungguhnya juga sakral, dalam arti menjadi bagian dari kehendak dan kekuasaan Tuhan.

Akan tetapi, bagi sebagian yang lain, argumen Perry terkesan seperi menegaskan sejarah sosiologis kemunculan HAM. Perry seolah tidak mengindahkan sejarah bahwa ide HAM muncul karena kritik kekuasaan tunggal gereja dan negara yang cenderung sewenang-wenang. Wignjosoebroto mencontohkan kemunculan ide HAM sebagai respon atas ketidakpuasan masyarakat terhadap kekuasaan absolut dan otoritas raja dan gereja. Konsep "The rule of law" yang menggantikan konsep "the rule of man" sebagai prinsip utama HAM secara jelas melibatkan sejarah dan kontestasi politik yang panjang antara Paus Gregorius VII dan Raja Heinrich IV dari Sachsen, yang baru berakhir pada 1112.[9] Dengan demikian, menganggap HAM secara inheren religius jelas mengabaikan aspek natural karakter sosial manusia yang akan selalu berusaha untuk melakukan negosiasi, transaksi dan ketergantungan. HAM adalah bentuk natural negosiasi sosial tersebut, entah ia sakral atau tidak.

Selain itu, secara natural manusia juga akan senantiasa belajar dari proses-proses yang dilaluinya, seperti konflik dan kekerasan, guna membangun institusi yang melindungi HAM. Deklarasi-deklarasi HAM yang diterbitkan dalma berbagai bentuk, menjelaskan aspirasi natural manusia untuk mengatur interaksi sosial dalam lingkup yang lebih luas. Human Rights Declaration, CEDAW (Comittee on Elimination of Discrimination agaianst Women), Durban Declaration, Cairo Declaration, dan sejenisnya,

[9] Wignjosoebroto, S, Hak Azasi Manusia: konsep dasar dan perkembangannya dari masa ke masa, (Seri Bahan Bacaan Kursus HAM untuk Pengacara X, ELSAM, Jakarta, 2005), hlm. 12.

adalah cermin dari serangkaian upaya pembelajaran manusia yang bisa dilihat dalam rangka mengakomodasi HAM secara universal.[10]

Terkait dengan ini, perspektif sekular HAM menjadi terdengar masuk akal, karena terlepas dari agamis atau tidak. Pada dasarnya manusia adalah *homo socius*, yang terikat satu dan lainnya, saling membutuhkan, dan berinteraksi satu dengan yang lain. Mau tidak mau, mereka akan dipaksa untuk saling menyesuaikan lingkungan sosial mereka.[11] Demikian pula dengan konsep HAM, akan terus berkembang seiring dengan kemajuan dan kerumitan persoalan sosial, sehingga ide HAM yang ada sekarang bukanlah produk final. HAM jelas merupakan konstruksi sosial dan produk manusia, sehingga menyebut HAM sebagai sesuatu yang sakral layak ditinjau kembali. Sebagaimana Lerner dan Kohen menegaskan bahwa, "*...to say that religious texts are inclusive of human rights is very different from saying, as Michael Perry does, that a religious worldview provides the only intelligible grounding for those rights*",[12] atau singkatnya menyatakan HAM terinspirasi dari teks-teks agama berbeda dengan menyatakan bahwa pandangan agama memberikan fondasi bagi prinsip-prinsip HAM. Dengan demikian, meski konsep HAM mengadopsi beberapa nilai teks agama, HAM tetap merupakan ide yang berbeda dari agama.

---

[10] Lerner, N., *Religion, Secular Beliefs and Human Rights,* 2nd edition, (Leiden: Martinus Nijhoffs Publisher, 2006), hlm. 1-119, dan Runzo, J., Martin, N. and Sharma, A. (eds), *Human Rights and Responsibilities in The World Religions*, (Oxford: One World, 2003), hlm. 129-196.

[11] Berger, P. and Luckmann, T., *The Social Construction of Reality: a Treatise in The Sociology of Knowledge,* (Sydney: Penguin Books, 1967), hlm. 69

[12] Lerner, N., *Religion, Secular Beliefs and Human Rights,* 2nd edition, (Leiden: Martinus Nijhoffs Publisher, 2006), hlm. 73-80, dan Kohen, A, *In Defence of Human Rights: A Non-Religious Grounding in A Pluralistic World*, (New York: Roudledge, 2007), hlm. 13.

Kritik terhadap Perdebatan HAM dan Fondasi Religius versus Sekuler

Di satu sisi, penolakan Lerner dan Kohen terhadap argumen bahwa HAM adalah ide yang sakral memang masuk akal. Agama bukan satu-satunya sumber rujukan manusia untuk berperilaku. Sementara, dalam banyak hal, agama juga memiliki sisi gelap, seperti mendorong kekerasan dan terorisme. Agama juga dikritik tidak sesuai dengan prinsip-prinsip kesetaraan gender karena cenderung menempatkan laki-laki lebih superior dibandingkan dengan perempuan. Dalam banyak hal, agama juga sangat politis. Ajaran agama yang membatasi aktivitas publik perempuan, menempatkan perempuan sebagai sumber dosa sehingga wajib menutup aurat mereka, dan tidak membolehkan mereka menjadi pemimpin dalam organisasi sosial, adalah sekian dari contoh aspek politik dalam agama. Agama jelas tidak sekedar perkara kesakralan tetapi juga tentang relasi kekuasaan.

Selain dari pada itu, menegaskan agama sebagai sesuatu yg religius juga akan membawa beberapa kesulitan dalam aplikasinya. *Pertama*, definisi agama yang mana yang dipakai? Apakah agama dalam pengertian kepercayaan kepada Tuhan (kekuatan di luar manusia), atau agama dalam pengertian konstruksi sosial transendental? Mengingat bahwa konsep dan definisi agama sendiri tidak tunggal, dengan demikian anggapan bahwa HAM memiliki fondasi agama memerlukan elaborasi yg lebih dalam.

Dari aspek organisasi, agama juga plural, terdiri dari agama-agama besar (Islam, Kristen, Hindu, Buddha, dsb) dan agama minoritas (Baha'i, Sikh, Yahudi, dan sebagianya). Tiap-tiap agama ini juga memiliki unsur agama dan perspektif yang berbeda tentang nilai-nilai, bahkan kadang bertentangan satu dengan lainnya. Hukum rajam dalam agama Islam misalnya, berbeda dengan hukum perzinaan di Kristen. Keuniversalan HAM akan menemui kesulitan mengingat karakter partikular agama yang mengatur detil persoalan secara berbeda-beda. Belum lagi mengingat praktik budaya antara

masyarakat yang juga beragam. Jadi, definisi agama yang mana yang digunakan Perry untuk menakar HAM sebagai ide yang religius? Bagaimana agama dapat membangun konstruksi universalitas HAM dengan karakteristik-karakteristiknya yang parsial? Bagaimana pula dengan kecenderungan pemimpin-pemimpin agama yang merasa agamanya yang paling benar? Kompleksitas semacam ini menyebabkan kesulitan takaran religiusitas HAM dan menganggapnya berfondasikan agama. HAM dan agama mungkin bertemu di satu titik, tetapi HAM dan agama jelas merupakan dua hal yang berbeda. HAM mungkin terinspirasi dari nilai-nilai agama dan turut berpartisipasi membangun kultur humanisme dalam masyarakat, tapi tidak berarti bahwa HAM adalah agamis.

Namun, perspektif sekular HAM yang cukup meyakinkan ini ternyata tidak bebas kritik. HAM dilihat sarat dengan unsur ekonomi politik dan berbagai kepentingan di dalamnya. Tokoh agama di Dunia Timur misalnya, mencurigai HAM sebagai proyek pembaratan masyarakat Timur (berkembang) semata-mata untuk kepentingan negara Barat yang telah maju. HAM juga dinilai sebagai alat untuk menjamin keamanan investasi negara Barat di negara berkembang. Sebagaimana ditegaskan dalam Washington Consensus, HAM yang merupakan salah satu unsur dalam Structural Adjustment Programs (SAPs), menjadi alat liberalisasi pasar. Structural Adjustment Programs (SAPs), sebagaimana diterapkan sebagai syarat pencairan hutang negara berkembang saat krisis di akhir tahun 1990an, dengan jelas menyebutkan HAM sebagai unsur yang harus dipenuhi negara berkembang guna memperoleh bantuan pembangunan. Dengan demikian, HAM terlihat tidak netral, sebagaimana jelas mengandung pertanyaan kedaulatan. [13]

[13] Cohen, J, "Rethinking Human Rights, Democracy, and Sovereignity in The Age of Globalisation", (Political Theory 36: 4, 2008), hlm. 583.

Beberapa Alternatif: Menegosiasikan Perspektif Religius dan Sekuler Fondasi HAM dalam Praktik Advokasi Kebijakan

Menanggapi kompleksitas tersebut, Ghanea, Stephens, dan Walden menegaskan bahwa sejauh apapun perdebatan tentang pandangan religius dan sekular fondasi HAM, wacana yang harus diutamakan adalah bagaimana mengorientasikan HAM untuk bisa diimplementasikan bagi kesejahteraan sosial, emansipasi, dan respek terhadap masyarakat miskin.[14] Tentu saja, hal ini termasuk lembaga apapun yang mempromosikannya, baik lembaga agama maupun lembaga non-agama. Ghanea, Stephens, dan Walden dengan demikian menegaskan bahwa penegakkan HAM di ranah praktis itu lebih penting dari perdebatan akademik apapun. Tanpa bermaksud mengabaikan pentingnya wacana teoritis, tiap-tiap pihak mesti memahami bahwa HAM tidak akan berarti apa-apa tanpa diimplementasikan.

Dengan demikian, diskusi antara penganut HAM sebagai ide yang religius dan sekuler perlu dilakukan, tapi tidak lain hanya untuk mengidentifikasi titik temu implementasi HAM. Seperti pendapat Harries yang dikutip Ghanea, Stephens, dan Walden yang menjelaskan bahwa, jika titik temu tidak bisa diidentifikasi, maka masing-masing pihak akan terjebak dalam perdebatan teoritis dna asbtrak, dan melupakan fokus penemuan strategi-strategi penerapan HAM. Diskusi mesti diarahkan pada pandangan bahwa agama dan HAM sama-sama menjadi katalis bagi peningkatan kesejahteraan sosial.[15] Dengan demikian, kontradiksi bisa diminimalisir, dan semua pihak yang terkait dapat fokus pada rumusan aplikasi.

Memperkuat argumen ini, Sen bahkan menegaskan bahwa HAM harus melampaui ide-ide kesejahteraan. Sen mengajukan pendekatan baru bagi HAM, yaitu pemberdayaan. Dengan pemberdayaan yang dilakukan melalui implementasi HAM,

[14] Ghanea, N., Stephens, A., and Walden, R., *Does God Believe in Human Rights?*, (Leiden: Martinus Nijhoff Publishers, 2007), hlm. vii.

[15] *Ibid*, hlm. 24.

manusia akan memiliki kekuatan yang lebih besar sehingga memiliki kemampuan dan kesempatan yang lebih luas.[16] Ide HAM dan pemberdayaan ini menjadi inti bagi upaya pengentasan kemiskinan, yang bagi Sen pada dasarnya hanya terkait pada kemampuan individu untuk memiliki kebebasan dan kesempatan untuk memilih jalan hidup.

Terkait dengan ini, Black dengan tegas menjelaskan bahwa, "*...Human rights is a call to action—to prescription and advocacy, organization, mobilization, and coalition building, to rule making, implementation, and adjudication. But for any of that to have utility—to make sense—it must also be underpinned by reliable explanation and prediction. Action without understanding is at best futile, at worst dangerous to those it is meant to help.*"[17] Dengan pernyataan ini Black menggarisbawahi bahwa inti dari HAM adalah aksi. Tentu, aksi ini harus didasari dengan pemahaman perhitungan dan strategi. Dalam aksi penerapan HAM membutuhkan beberapa prasyarat, di antaranya aplikabilitas, akseptabilitas, koheren, dan kontekstualitas. Black menambahkan bahwa HAM bukanlah disiplin ilmu yang didasarkan pada serangkaian teori ataupun sejumlah ayat dan khotbah. HAM merupakan serangkaian upaya perlindungan kemanusiaan bagi kehidupan nyata. Senada dengan Sen, Black menempatkan strategi aplikasi HAM lebih penting dari sejumlah perdebatan teoritis.

Menanggapi hal ini, Plowden and Kerrigan berargumen bahwa mestinya ada mekanisme yang mampu menjamin advokasi HAM yang mampu memberikan efek yang lebih kuat bagi martabat manusia dan kesejahteraan.[18] Mereka memperjelas poin bahwa

---

[16] Sen, ODI Briefing Paper, (2001), hlm. 1

[17] Black, J, *The politics of Human Rights Protection: Moving Intervention Upstream with Impact Assessment*, (New York: Rowman and Littlefield Publisher, 2009), hlm. 3.

[18] Plowden, P. and Kerrigan, K., *Advocacy and Human Rights, Using The Convention in Courts and Tribunals*, (Sydney: Cavendish Publishing, 2002), hlm. 133 dan 152.

HAM memerlukan upaya penegakkan yang sungguh-sungguh. Perlu diingat, bahwa promosi HAM bukan sekedar persoalan penegakkan hukum. Lingkup advokasi penegakkan HAM perlu diperluas, yang mencakup area kebijakan publik, kemasyarakatan, bisnis, dan budaya. Perspektif HAM kebijakan publik, pembangunan berpendekatan HAM, dan budaya HAM adalah serangkaian strategi yang penting dalam men-senyawakan HAM dalam lembaga formal dan informal, tidak hanya dalam aspek hukum dan tata pemerintahan, tapi juga dalam kehidupan sehari-hari. Cornwall and Nyamu-Musembi (2004, hlm. 1418) beragumen, pendekatan HAM dalam kebijakan publik dan pembangunan, misalnya, penting karena pendekatan ini dapat mentransformasi relasi kekuasaan, memperkuat kelompok masyarakat yang biasanya terpinggirkan, untuk menjadi lebih berdaya dalam ruang publik.[19]

Kasus Kebumen Selatan: Opresi Negara dan Penggunaan Agama Sebagai Kekuatan Advokasi HAM atas Kepemilikan Tanah

Terdapat dua kasus konflik utama terkait dengan kepemilikan tanah di Kebumen Selatan. Pertama di Setrojenar, dan kedua di Mirit. Konflik kepemilikan tanah di Setrojenar, Kecamatan Buluspesantren, terjadi sejak pendirian Dislitbang (Dinas Pelatihan dan Pengembangan) Tentara Nasional Iindonesia Aangkatan Darat (TNI AD) di era Orde Baru pada tahun 1980an. Dislitbang (Dinas Pelatihan dan Pengembangan) adalah sebuah organisasi dalam lembaga militer di Indonesia yang bertanggungjawa dalam penyelenggaraan pelatihan pasukan militer. Kedua, konflik dengan Pemerintah Kabupaten terkait rencana penambangan pasir besi yang menerabas area pertanian warga di beberapa desa di Kecamatan Mirit.

[19] Cornwall, A and Nyamu-Musembi, C, "Putting „the Right-based Approach" to Development into Perspective", (Third World Quarterly 25: 8, 2004), hlm. 1418.

Awalnya, meski telah lama saling bahu-membahu dengan militer, penggunaan tanah warga oleh militer tidak terlalu dipermasalahkan. Hal ini terjadi bahkan sejak pra kemerdekaan. Izin penggunaan tanah warga didasari atas kepentingan perjuangan melawan penjajah. Tapi, sejak Suharto menginstruksikan pendirian Dislitbang (Dinas Pelatihan dan Pengembangan), fraksi antara militer dan masyarakat mulai muncul. Penyebab utamanya adalah, generasi militer masa itu, tidak seperi sebelumnya, seolah-olah hendak mengklaim kepemilikan tanah. Meski sebagian tanah memang dibeli dari pejabat desa, tapi lama-kelamaan area kepemilikan tanah oleh militer ini berekspansi, melebihi dari luas area awal yang dibeli dari pejabat desa tersebut. Bahkan dalam perdebatan terakhir, militer mengklaim bahwa tanah di Kebumen Selatan (disebut Urutsewu) bukan milik warga, melainkan milik negara, karena pada awalnya tanah ini berasal dari hak milik penjajah Belanda.

Warga menolak klaim tersebut, dan bahkan mampu menunjukkan "letter C" sebagai bukti pembayaran pajak kepemilikan tanah selama ini. Perselisihan ini berujung pada konflik yang tidak pernah terselesaikan. Konflik semakin memanas ketika serangkaian peluru militer yang masih aktif pasca latihan masih berserakan di ladang warga, dan menyebabkan kematian lima anak Sekolah Dasar (SD) di desa tersebut. Persitiwa ini memicu penolakan warga bukan hanya pada klaim tanah militer, tetapi juga pada kegiatan pelatihan militer tersebut. Kasus terakhir, konflik bahkan memicu penyerangan terhadap warga, pada 16 Apri 2011 yang menyebabkan puluhan warga terluka, dan beberapa properti hancur. Meski telah dikritik Dewan Perwakilan Rakyat (DPR) bahwa penggunaan lahan Urutsewu sebagai tempat latihan militer tidaklah tepat karena dekat dengan pemukiman, tapi pihak militer tetap tidak bergeming. Kasus 16 April 2011 justru mendorong militer untuk memformalkan kepemilikan tanah dengan mensertifikasi lahan seluas 1050 hektar di Kebumen Selatan, dari

area Sungai Wawar sampai Sungai Luk Ulo, atau sepanjang 22.5 km. [20]

Janankan menarik pasukan dari area tersebut, militer justru semakin menunjukkan kekuatannya dengan tetap melanjutkan latihan reguler dan intensif di area tersebut. Warga pun semakin resisten, sampai pecahnya kekerasan pada Sabtu, 16 April 2011, ketika militer menembaki warga yang sedang bertani, dan beberapa aktivis pasca melakukan ziarah dalam rangka memperingati kematian lima anak Sekolah Dasar (SD) yang mati terkena ledakan peluru pada tahun 1997 lalu. Sejak saat itu, protes semakin kencang, meskipu pada saat yang sama, upaya pelemahan gerakan warga juga sama kencangnya. Masyarakat menyadari unsur politis kasus tersbeut sangat kuat. Pemecah-belahan warga, terdiri dari yang menolak, dan yang seolah-olah menyetujui latihan militer, terbaca jelas oleh warga sebagai upaya politik militer untuk melegitimasi aktivitasnya. Aspek politik ini semakin terbaca dengan fakta tidak dikasus-hukumkannya militer yang memukul dan menembak warga, sebaliknya warga yang memprotes militer karena memperjuangkan hak mereka justru dikriminalkan.

Di samping itu, dalam kasus penyeragan warga 16 Apri 2011 tersebut, warga juga tidak memperoleh kompensasi atas kerusakan properti yang dilakukan militer. Anehnya, militer berdalih, bahwa kerusuhan tersebut justru terjadi antar warga, antara yang menolak dan yang menyetujui, dan militer bertindak untuk menengahi. Klaim-klaim militer mengundang pertanyaan besar bagi warga, karena warga yang setuju, tidak lebih dari *underbow* informal dari militer.[21]

Sementara itu, di desa Mirit, protes atas kepemilikan tanah terhadap Pemerintah Kabupaten juga menguat. Pemerintah memaksa warga menyetujui pengalih-gunaan lahan dari pertanian ke

[20] Kompas, "Kebijakan Pemkab Kebumen Latar Belakangi Bentrok", 11 Juni 2011.

[21] Intisari dari wawancara dengan warga Urutsewu dan aktivis kemanusiaan Kebumen.

industri pertambangan pasir besi dengan dalih peningkatan pendapatan Anggaran Pembangunan dan Belanja Daerah (APBD). Bagi warga Mirit, kebijakan alih guna lahan ini terdengar sangat tidak masuk akal. Tanah telah menjadi tempat bergantung warga dalam penghasilan mereka sehari-hari yang berprofesi sebagai petani. Aktivitas pertambangan jelas akan merusak siklus hidup mereka, merusak siklus air, kualitas tanah, dan lingkungan. Warga Mirit, yang baru saja menikmati kejayaan pertanian selama satu dekade ini, setelah sekian tahun terjebak dalam kemiskinan, merasa bahwa kebijakan pertambangan tidak akan lebih mengembalikan mereka pada status semula yang miskin. Dalam beberapa tahun terakhir, Mirit bahkan menjadi penyetok utama kebutuhan pangan warga Kebumen dan sekitarnya, dengan produk ketela, pepaya, padi, jagung, kelapa, dan semangka yang surplus dari tahun ke tahun. Sebagaimana warga Setrojenar, waraga Mirit juga menghadapi problem yang sama dalam mengakses pembuatan kebijakan. *Public hearing* tidak pernah secara serius menanggapi penolakan warga. Dewan Perwakilan Rakyat Daerah (DPRD) mengelak mengakomodasi tuntutan warga. Bahkan Bupati tidak berani mengambil sikap. Beberapa anggota yang sejauh ini dikenal aktif di Non-Government Organization (NGO), bahkan tercatat turut mendukung kebijakan pertambangan.

Menganggapi situasi darurat dalam menangani isu tersebut, konsolidasi sosial yang lebih kuat jelas menjadi sangat mendesak. Selain menghadapi kekuatan militer dan pemerintah kabupaten, persoalan paling pelik justru muncul dari internal warga, karena di samping beberapa warga dijadikan "boneka" militer dan Pemkab, beberapa warga juga menarik dukungannya akibat takut akan ancaman militer. Tokoh masyarakat pun terpaksa mencari cara untuk menjaga konsolidasi sosial, solidaritas sosial, dan aksi sosial. Salah satu yang mereka gunakan adalah agama.

Penggunaan media agama sebagai alat promosi gerakan sosial pada dasarnya dilatarbelakangi oleh hambatan-hambatan politis yang

diterapkan pemerintah sejak kasus 16 Apirl 2011. Militer mulai membatasi rapat publik, termasuk mengawasi aktivitas aparat desa dan aktivis masyarakat yang aktif memprotes klaim tanah militer dan pemerintah. Hambatan politik diterapkan untuk mengendurkan massa yang membangun konsolidasi sosial, misalnya melalui intelijen, initimidasi, dan blokade *public hearing.* Salah satu contoh ketika sejumlah anggota masyarakat Urutsewu menyelenggarakan pelatihan HAM pada Juli 2011, tiba-tiba sekelompok orang yang tak diundang masuk ke ruangan, memecah belah forum, dan berusaha membubarkan forum. *Basecamp* Forum Paguyuban Petani Kebumen Selatan (FPPKS), sebuah forum masyarakat yang aktif melakukan protes penolakan pelatihan militer di Kebumen Selatan, juga rentan dengan pengawasan. Masyarakat kesulitan menyelenggarakan rapat-rapat formal untuk menginisiasi gerakan sosial.

Secara diam-diam, para aktivis, misalnya menyelipkan segala informasi terkait perkembangan kebijakan dan bagaimana menyikapinya, di tengah-tengah tahlil atau yasinan yang secara bergilir diselenggarakan oleh warga. Dengan media tahlil dan yasinan semacam ini, warga secara merata, termasuk Ibu-ibu rumah tangga, dapat mengakses perkembangan kebijakan pemerintah dan berkontribusi memikirkan strategi pendekatan kebijakan. Forum-forum ini menjadi mungkin, mengingat kultur tabu yang dipelihara masyarakat jika aktivitas keagamaan diganggu, dan ini yang menjadikan Kebumen unik. Adalah sebuah tabu yang memalukan jika aparat, atau warga yang pro-aparat, mengganggu aktivitas tahlil dan yasinan meskipun di dalamnya juga mengandung aktivitas politik. Masjid dan Mushala dianggap tempat yang suci, dimana kerusuhan apapun tidak boleh terjadi. Kultur masyarakat santri di Kebumen Selatan menjelaskan kultur tabu yang unik ini. Dengan ini, masyarakat masih memiliki celah untuk bisa menemukan cara membangun konsolidasi sosial. Strategi tahlil dan yasinan ini

diterapkan di dua wilayah yang bermasalah dengan pemerintah, yaitu Setrojenar dan Mirit.

Seorang informan dalam sebuah wawancara menjelaskan bahwa, "Menyelenggarakan acara di Masjid atau acara pengajian rutin relatif aman. Militer atau preman cenderung menghindari mematai-matai kita saat ada aktivitas keagamaan. Karena, aktivitas-aktivitas semacam ini telah diselenggarakan bertahun-tahun, dan menjadi kultur dan tradisi". Informan ini suatu kali juga menceritakan pengalamannya ketika ia mendatangi sebuah pelatihan HAM, dimana ia tiba-tiba dihentikan oleh seorang preman, lalu diinterogasi, "siapa yang menyelenggarakan pelatihan ini? Kamu?! Siapa yang mengundangmu? Jika kamu berani melanjutkan, akan kupukul kamu?". Informan menjawab, "Aku cuma diundang, aku tidak tahu siapa yang menyelenggarakan. Kamu boleh mukul aku. Tapi, tunggu sebentar, ini sudah maghrib, aku mau salat dulu. Tunggu sampai aku selesai salat, lalu kamu boleh memukul aku". Preman pun melepas informan dan membolehkannya salat. Informan pun masuk ke Masjid untuk salat, dengan harap-harap cemas. Ketika ia telah menyelesaikan salatnya, si preman pun sudah menghilang. Dia tahu si preman *sungkan* memukulnya ketika dia sedang sembahyang.

Informan yang lain di desa Mirit, juga sepakat dengan informan tersebut. Menurutnya, "Kita biasanya menyebarkan informasi tentang segala kebijakan terkait tanah melalui tahlilan dan yasinan". Bagi informan, tahlilan dan yasinan adalah forum penting untuk membangun konsolidasi sosial, karena aktivitas tersebut mencakup warga laki-laki maupun perempuan. Masyarakat di desa Mirit, menurut informan ini sangat aktif dalam dua aktivitas keagamaan tersebut. Dalam mengumpulkan tanda tangan penolakan penambangan pasir besi, di samping mendatangi rumah satu demi satu, informan juga memanfaatkan media tahlilan dan yasinan untuk melakukan hal tersebut. Dengan forum semacam ini, informan juga

merasa lebih mudah mengorganisir massa untuk menyampaikan sikap kepada pemerintah.

Sementara itu, informan yang lain menyatakan, "kami baru saja menyelenggarakan pengajian, dan ceramah kyai di pengajian tersebut sangat provokatif. Maksud saya. Sangat mampu menumbuhkan semangat masyarakat untuk memperjuangkan hak tanah mereka. Sangat menarik!'. Menurut informan ini, cara sang kyai mengerangkai ide-ide perjuangan HAM dalam ceramah-ceramahnya sangat mudah diterima masyarakat. Meskipun tidak langsung menggunakan kata HAM, tapi diksi yang digunakan sangat mencerminkan prindip-prinsip perlindungan kemanusiaan, seperti kebebasan berbicara, hak atas kepemilikan, hak hidup, hak atas kesejahteraan, perlindungan anak, tanggung jawab negara terhadap warga, perjuangan bagi yang tertindas, gerakan sosial sebagai *tarbiyah* dan *da'wah*, dan sebagainya. Militer, sebagaimana informan, tidak pernah melarang pengajian, karena secara sosial akan sangat sensitif. Pelarangan terhadap pengajian akan dapat memicu resistensi masyarakat, termasuk di daerah lain yang tidak bersentuhan langsung dengan isu konflik tanah. Denan demikian, jelas agama adalah hal yang sakral, sekaligus politis, dan telah secara signifikan berkontribusi dalam penguatan solidaritas dan gerakan sosial, bahkan termasuk bagi isu-isu non-agamis.

Analisis dan Implikasi

Mempelajari sekilas tentang kasus Kebumen di atas, menunjukkan kejelasan bahwa garis paradigma agama dan sekulerisme dalam HAM di masyarakat tidak selalu dianggap penting. Refleksi yang bisa diambil adalah, menyadari agama sangat potensial untuk membangun solidaritas dan kebersamaan, maka memanfaatkan agama untuk tujuan non-agama tetap menjadi bagian penting. Aktivis lokal Kebumen sangat menyadari hal tersebut dan memanfaatkan baik-baik celah politik untuk memperkuat gerakan sosial. Agama menjadi penting untuk menjaga slidaritas sosial di

tengah intimidasi militer dan perusahaan.[22] Kegiatan agama yang umumnya dilakukan secara kolektif, serta pengerangkaan ide-ide HAM melalui bahasa-bahasa lokal, misalnya dalam ceramah pengajian, sangat membantu aktivis lokal menjaga semangat perjuangan HAM masyarakat. Kegiatan agama juga sangat berperan dalam memperkuat kesadaran sosial akan ahak-hak sipil dan kepemilikan, termasuk melalui ide *jihad,* yang intinya memerangi kezaliman (berjuang melawan kebatilan).

Penggunaan media agama dan pengerangkaan ide-ide HAM melalui bahasa-bahasa lokal dan agama tidak berarti bahwa masyarakat tidak menyadari aspek ekonomis politik permasalahan yang sedang mereka hadapi. Mereka menyadarinya dengat baik, tapi mereka juga menyadari bahwa mereka memerlukan sumberdaya, ruang dan strategi yang memungkinkan mereka untuk terhubung satu sama lain. Agama adalah alat yang paling efektif, dalam konteks Kebumen Sleatan, untuk tujuan ini. Dengan demikian, pemilahan yang tegas antara fondasi religius dan sekuler HAM menjadi kurang relevan diperdebatkan, karena manusia dalam praktiknya akan cenderung berorientasi pada bagaimana HAM dimanisfestasikan dan diperjuangkan. Implikasi yang mungkin bisa direfleksikan dari kasus kecil di Kebumen adalah sebagai berikut.

Pertama, kasus tersebut menegaskan bahwa masyarakat muslim "Timur" dan berkembang, pada dasarnya mengakui pentingnya HAM. Keterlibatan aktif pemikir muslim dan komunitas dalam ranah lokal sekalipun, sebagaimana di Kebumen, menjelaskan pada kita bahwa muslim tidak menolak konsep HAM. Yang pada dasarnya sering dipersoalkan adalah penggunaan istilah HAM itu sendiri, yang terkesan sangat "Barat", tapi bukan prinsip-

[22] Korporasi menjadi bagian penting dalam konflik di beberapa area yang hendka dijadikan lokasi perusahaan pertambangan pasir besi, atas nama peningkatan PAD (Pendapatan Asli Daerah). Bagi masyarakat lokal, insiden penyerangan aparat pada 16 April 2011 seperti bukan hal yang kebetulan semata dengan konflik pertambangan di Kebumen Selatan.

prinsip substantif perlindungan kemanusiaannya serta prinsip kemartabatan (*human dignity*). Prinsip keadilan yang bersenyawa dalam konsep HAM jelas sejalan dengan ide keadilan dalam Islam, atau '*adalah* dan '*adil*. Jelas pertentangan "Barat" dan "Timur" dalam HAM pada dasarnya mengakar pada persoalan penamaan dan labelisasi yang mengarah pada isu politik identitas, dan bukan substansi perlindungannya. Tentu saja ada poin-poin perbedaan antara prinsip-prinsip HAM sekuler dengan ajaran Islam, terutama dalam hal isu-isu yang sensitif, seperti kebebasan orientasi seksual, hukuman mati, aborsi, dan sebagainya. Sekali lagi ini menjadi bukti bahwa HAM bukan konsep yang agamis karena beberapa prinsip di dalamnya ternyata juga ada yang saling bertentangan.

Kedua, beberapa orang mungkin berargumen bahwa masyarakat, sebagaimana di Kebumen, tidak selalu peduli apakah isu yang mereka hadapi adalah isu religius atau non-religius. Sehingga, kita tidak dapat memastikan bagaimana masyarakat mempersepsikan HAM dan hubungan kemanusiaan, kecuali melalui kajian yang lebih mendalam, seperti melalui wawancara, dan apakah juga religius atau tidak. Tapi kita bisa memastikan bahwa masyarakat jelas menyadari bahwa persoalan yang mereka hadapi ada kaitannya dengan isu ekonomi politk dan kontestasi politik. Dalam kasus ini menjadi jelas bahwa, terlepas dari perdebatan karakteristik fondasi HAM, ide bahwa HAM adalah konsep penting bagi penjaminan hak-hak ekonomi politik tetap diakui.

Salah seorang informan, misalnya, menjelaskan bahwa masyarakat dengan baik bisa membaca kerumitan politik yang sedang mereka hadapi, bahwa perihal kebijakan tanah dan pertambangan adalah perihal kompetisi lahan kehidupan, yang menggunakan "negara" sekedar sebagai alat untuk melegitimasi pemenangan kompetisi tersebut. Kompetisi ini, bagi informan, sekedar kompetis antara orang-orang yang menggunakan baju "negara" dengan warga yang menjadi objek kekuasaan negara. Informan menyadari bahwa kebijakan pemerintah terlalu

manipulatif, karena hanya menguntungkan sekelompok orang saja atas nama kepentingan nasional atau atas kepentingan negara.

Negara, bagi informan, hanya merupakan alat bagi sekelompok orang tersebut untuk tujuan mereka sendiri, dan menjauhkan masyarakat lokal sebagai pemilik sah tanah. Informan menegaskan, pada dasarnya pemerintah tahu sekali tanah itu milik siapa, bagaimana tanah tersebut digunakan, dan bagaimana tanah tersebut berkontribusi dalam peningkatan produksi pertanian di Kebumen, tetapi mereka tidak mengindahkan sekedar karena ada sekelopok orang dengan akses kekuasaan mengendalikan jalannya kebijakan. Informan menyadari bahwa pada dasarnya kompleksitas kebijakan tanah di Kebumen Selatan melibatkan kolaborasi pemerintah yang korup dan perusahaan yang serakah. Pernyataan informan menjelaskan bagaimana sesungguhnya masyarakat memahami duduk persoalan, yaitu kompetisi ekonomi politik. Dengan demikian, mengasumsikan masyarakat sebagai pihak yang pasif, tidak mengetahui apa yang sedang terjadi, dan tidak tahu harus berbuat apa adalah kesalahan besar. Masyarakat adalah agen yang dinamis, yang sadar akan kebutuhan memperbaiki hidup untuk mempertahankan hak mereka dari pihak yang hendak merampasnya, termasuk dari militer dalam kasus perebutan tanah dan *rent-seeking*, dan cenderung akan selalu berusaha memastikan bahwa mereka akan aman dengan lapangan pekerjaan mereka.

Menggunakan agama sebagai alat mobilisasi gerakan sosial untuk menghentikan pelanggaran HAM yang diinisiasi negara, tidak secara otomatis berarti bahwa mereka mempersepsikan agama sebagai fondasi yang tidak dapat terlepaskan dari HAM. Apalagi, sebagaimana dijelaskan sebelumnya, agama sendiri tidak selalu tentang ajaran, tetapi juga tentang sisi gelap. Sebagaimana Juergensmeyer,[23] agama berperan besar dalam mendorong skala

[23] Juergensmeyer, M 2000, "Cosmic War," dalam *Terror in the mind of God: the global rise of religious violence,* University of California Press, California, pp. 145-163.

konflik untuk menjadi lebih besar. Sementara, kekerasan, atas nama apapun, termasuk atas nama pembelaan kebenara agama, tetap merupakan pelanggaran HAM. Tentu, argumen ini tidak mengabaikan fakta bahwa perkara interpretasi, dan interpretasi tentu saja adalah tentang konteks, relasi kekuasaan, dan kepentingan politik.

Kesimpulan

Perdebatan yang kuat tentang fondasi HAM apakah religius atau tidak, kadang terasa kurang relevan di tataran praktis. HAM merupakan ide yang berbeda dengan agama, dan memiliki pandangan yang berbeda pula dengan agama dalam berbagai isu. Tentu ada persamaan antara HAM dan agama dalam memandang pentingnya kesejahteraan masyaraat, hubungan sesama manusia dan perdamaian. Tapi, terkadang HAM dan agama saling menguatkan, walaupun tidak jarang pula saling komplementer. Agama yang berpotensi untuk menstimulasi kohesi sosial dan kolektivitas sosial merupakan sumber kekuatan yang dapat memberikan manfaat bagi pengakumulasian energi sosial untuk menghalau pelanggaran HAM. Dalam konteks sosial, mengkolaborasikan agama dan HAM untuk mempromosikan martabat manusia menjadi sangat penting.

Daftar Pustaka

Black, J. 2009. *The politics of Human Rights Protection: Moving Intervention Upstream with Impact Assessment*, New York: Rowman and Littlefield Publisher.

Berger, P. and Luckmann, T. 1967. *The Social Construction of Reality: a Treatise in The Sociology of Knowledge,* Sydney: Penguin Books.

Cohen, J. 2008. "Rethinking Human Rights, Democracy, and Sovereignity in The Age of Globalisation", *Political Theory* 36: 4.

Cornwall, A and Nyamu-Musembi, C. 2004. "Putting „the Right-based Approach" to Development into Perspective", *Third World Quarterly* 25: 8.

Ghanea, N., Stephens, A., and Walden, R. 2007. *Does God Believe in Human Rights?*, Leiden: Martinus Nijhoff Publishers.

Juergensmeyer, M. 2000. *Terror in The Mind of God: The Global Rise of Religious Violence,* California: University of California Press.

Leiby, J. 1985. "Moral Foundation of Social Welfare and Social Work: A Historical View", *Social Work Newsletter*, National Association of Social Workers, July-August edition.

Lerner, N. 2006. *Religion, Secular Beliefs and Human Rights,* 2nd edition, Leiden: Martinus Nijhoffs Publisher.

Landman, T. 2006. *Studying human rights*, London: Roudledge.

Kohen, A. 2007. *In Defence of Human Rights: A Non-Religious Grounding in A Pluralistic World*, New York: Roudledge.

ODI Briefing Paper, 2011. *Economic Theory, Freedom, and Human Rights: The Work of Amartya Sen*, Overseas Development Institute, November edition.

Perry, M. 1998. *The Idea of Human Rights: Four Inquiries*, New York: Oxford University Press.

Plowden, P. and Kerrigan, K. 2002. *Advocacy and Human Rights, Using The Convention in Courts and Tribunals*, Sydney: Cavendish Publishing.

Runzo, J., Martin, N. and Sharma, A. (eds). 2003. *Human Rights and Responsibilities in The World Religions*, Oxford: One World.

Wignjosoebroto, S. 2005. "Hak Azasi Manusia: konsep dasar dan perkembangannya dari masa ke masa", Seri Bahan Bacaan Kursus HAM untuk Pengacara X, ELSAM, Jakarta.

Website
http://www.nu.or.id/page/id/dinamic_detil/2/32739/Warta_Daerah/Warga_NU_Kebumen_Jenguk_Korban_Penembakan_TNI.html diakses 13 December 2011, 14.59
http://ngapaknews.com/hukum/korban-tragedi-urut-sewu-kebumen-dijenguk-warga-129/ diakses 13 December 2011, 15. 02.

Koran
Kompas, "Kebijakan Pemkab Kebumen Latar Belakangi Bentrok", 11 Juni 2011.

Bab II

SOSIAL BUDAYA

Perempuan dalam Pasungan: Sunat Perempuan di Madura dan Ritual Sifon di Nusa Tenggara Timur

M. Imam Zamroni

Pendahuluan

Dalam pemahaman masyarakat Madura, Islam memberikan andil dan mendorong untuk pelaksanaan sunat bagi perempuan. Para orangtua menganggap bahwa anak perempuan yang dilahirkan belum diakui sebagai muslimah jika belum disunat. Oleh karenanya, bagi orang Madura sunat perempuan merupakan suatu kewajiban yang harus dijalankan. Sedangkan sifon memang dilakukan oleh laki-laki, akan tetapi ritual sifon ini menjadikan perempuan sebagai objek dalam proses penyembuhan sifon yang dilakukan oleh laki-laki. Sehingga ada proses objektivikasi perempuan dalam ritual sifon. Sedangkan sunat perempuan Madura juga memposisikan anak perempuan sebagai objek, dengan dalih pelaksanaan sunat tersebut merupakan bagian dari ajaran agama Islam. Padahal pelaksanaan sunat perempuan Madura ini lebih kental dengan nuansa adat masyarakat dibandingkan dengan ajaran agama Islam. Sehingga dua ritual (sunat dan sifon) memposisikan perempuan sebagai korban. Oleh karenanya, dapat dikatakan sebagai pelanggaran HAM yang dibingkai dengan adat istiadat atau keyakinan masyarakat setempat.

Berkenaan dengan sunat memang sudah ada peraturan Kementrian Kesehatan nomor 1636/MENKES/PER/XI/2010, begitu pula dengan sifon, juga telah diatur dalam Peraturan Daerah No. 3 Tahun 2009, tentang Pencegahan dan Penanggulangan HIV (Human Immunodeficiency Virus) dan AIDS (Acquired Immuno Deficiency Syndrome) yang di dalamnya dibahas tentang pelarangan ritual sifon. Akan tetapi, setelah muncul kebijakan pelarangan ritual adat (sunat dan sifon) tersebut, aturan yang sudah dikeluarkan tidak mampu menghilangkan ritual-ritual secara spontan, karena nilai adat yang ada di dalam ritaul tersebut melekat kuat dalam masyarakat adat. Bahkan mitos yang berkembang, dengan melaksanakan ritual tersebut, akan mampu merubah kehidupan seseorang menjadi lebih baik. Upaya untuk menjadikan diri lebih baik dengan mengorbankan perempuan tentunya bukan merupakan suatu prilaku yang baik dan benar.

Pemerintah pusat dan pemerintah daerah, harus memikirkan kebijakan yang tepat untuk mencegah perempuan-perempuan agar tidak menjadi korban dalam praktik ritual adat masyarakat lokal, sehingga kekerasan dan objektifikasi perempuan dapat dikurangi secara terus-menerus dan simultan. Mengingat kasus kekerasan terhadap perempuan yang dilaporkan di Provinsi Nusa Tengara Timur pada tahun 2003 dan 2006 mencapai 1.037 kasus.[1] Selain itu, kasus perkosaan diluar perkawinan di Provinsi Nusa Tenggara Timur pada tahun 2004 dan 2006 yang di laporkan mencapai 291 kasus.[2] Sedangkan di Madura, hampir setiap bayi perempuan yang lahir selalu dilakukan sunat oleh orang yang sudah dipercaya mampu melakukan sunat perempuan. Bahkan suatu ketika, penulis bertemu dengan orang Mudura yang merantau di Jawa Tenggah juga mewajibkan anak-anak perempuannya untuk disunat pada waktu

[1] Profil Perempuan dan Anak-Anak NTT (2006).
[2] Profil Perempuan dan Anak-Anak di NTT (2007)

masih bayi. Ia mengatakan "kalau anak perempuan belum disunat, maka ia belum diakui sebagai muslim."

Sebagian masyarakat Madura memahami sunat perempuan bagian dari perintah agama. Pandangan ini wajar karena masyarakat Madura, selain dikenal taat dan patuh terhadap ajaran Islam, juga berpegang teguh terhadap tradisi dan adat istiadat.[3] Masyarakat Madura sebagian besar beragama Islam. Seperti di Pamekasan misalnya, terdiri dari 725.621 orang beragama Islam, 487 orang beragama Kristen, 650 orang beragama Katolik, 18 orang beragama Hindu, 124 orang beragama Buddha dan lainnya 8 orang.[4] Nuansa Islam masyarakat Madura kental dengan budaya lokal. sehingga memiliki karakter dan ciri yang khas.

Tradisi yang sudah dilaksanakan secara turun-temurun tersebut sampai sekarang terus dilakukan sebagai bagian dari kehidupan perempuan Madura. Tradisi sunat perempuan telah menjadi perhatian banyak pihak, seperti masyarakat lokal, nasional bahkan juga tingkat internasional. Dunia internasional mengenalnya sebagai *Female Genital Mutilation* (FGM) atau *Female Genital Cutting* (FGC).[5] Praktik kekerasan terhadap perempuan dalam bentuk apapun sangat ditentang oleh agama Islam. Sebagaimana yang tersebut dalam surah An-Nahl ayat 126 "*Dan jika kamu membalas, maka balaslah dengan (balasan) yang sama dengan siksaan yang ditempakan kepadamu. Tetapi jika kamu bersabar, sesungguhnya itulah yang lebih baik bagi orang yang sabar*".

---

[3] Mien A.Rifai, *Manusia Madura; Pembawan Prilaku, Etos Kerja, Penampilan dan Pandangan Hidupnya Seperti Dicitrakan Peribahasanya*, (Yogyakarta: Pilar Media, 2007).

[4] Anonimous. *Pamekasan Dalam Angka 2008.* BPS

[5] Di dalam sunat perempuan tidak menggunakan istilah sirkumsisi karena bermakna *cutting around* secara spesifik prosedur medis pemotongan alat kelamin laki-laki yang dilakukan sunat laki-laki. Padahal dalam sunat perempuan tidak selalu melakukan pemotongan, tetapi terkadang hanya menyobek bagian ujung klitoris perempuan.

Praktik ritual sifon dan sunat perempuan, merupakan bentuk kekerasan terhadap perempuan yang melanggar Hak Asasi Perempuan dan dilarang oleh agama Islam, bahkan agama lain juga melarang praktik kekerasan terhadap perempuan. Terlebih lagi, ritual sifon mempunyai risiko tinggi tertular HIV (Human Immunodeficiency Virus) dan Penyakit Menular Seksual (PMS) lainnya. Dalam hal ini perempuan selalu menjadi korban kekerasan yang harus dirasakan selama dia hidup di dunia ini, hingga nanti terbawa mati.

Tentunya di Indonesia tidak hanya Sifon dan sunat perempuan saja yang merupakan ritual adat yang sarat akan praktik kekerasan terhadap perempuan, namun masih banyak sekali ritual yang lain. Seperti Kembar Buncing/Manak-Salah[6], Tradisi Mesabetan Api (Perang Api),[7] pemakaian anting pada perempuan, tradisi perang obor di Jepara,[8] tradisi warokan di Ponorogo,[9] tradisi

[6] Dalam kebudayaan Bali, terdapat istilah Kembar Buncing atau Manak-Salah. Kembar Buncing adalah kondisi dimana sepasang suami istri melahirkan anak kembar putera dan puteri. Disebut juga Manak Salah karena sebagian masyarakat Bali menganggap hal ini sebagai kelahiran yang dilarang dan aib yang mencemari desa dan komunitasnya. Anggapan ini berasal dari mitos bahwa setiap kembar buncing telah melakukan hubungan seksual di dalam kandungan ibunya. Contohnya saja, bila keluarga yang mempunyai anak Kembar Buncing berasal dari rakyat biasa, pasutri dan kedua anaknya harus diungsikan ke pinggir desa, dekat sungai, atau dekat kuburan di dalam pondok darurat selama tiga bulan (sekitar 68 hari) tanpa diperbolehkan keluar. Hal ini dilakukan guna mengembalikan keseimbangan dan kesucian. Selama itu juga mereka hidup di tempat yang tidak sehat, lingkungan yang lembab, dingin di waktu malam dan panas di waktu siang tanpa diperbolehkan pergi berobat ke Puskesmas.

[7] Tradisi mesabetan api atau perang api, merupakan tradisi yang biasa dilakukan oleh warga penganut Hindu di Bali sehari sebelum nyepi. Tradisi ini dipercaya mampu mengikis amarah dan dendam sehingga warga lebih siap ketika menyambut Nyepi. Tradisi mesabetan api ini diikuti ratusan pemuda dengan manggunakan daun kelapa kering yang dibakar di tangan yang kemudian disabetkan ke lawan hingga membentuk percikan-percikan api yang betebaran. Ikatan daun kelapa itu diikat menyerupai sapu yang diberi minyak tanah kemudian di bakar. Tradisi ini diikuti oleh seluruh pemuda di banjar Nagi, Desa Petulu, Ubud. Perang api ini dibagi ke dalam dua kelompok yakni kelompok utara dan selatan.

[8] Perang Obor selain melibatkan warga setempat yang memang berhak menjadi peserta asalkan memiliki keberanian menghadapi risiko mengalami luka bakar.

carok dalam masyarakat Madura,[10] dan lain sebagainya. Kekerasan yang terjadi dalam adat istiadat masyarakat, tentunya tidak hanya perempuan yang menjadi korban, tetapi terkadang juga laki-laki. Namun tidak bisa dipungkiri bahwa, kekerasan adat terhadap perempuan menduduki posisi dominan, dibandingkan laki-laki.

Adat dan tradisi masyarakat lokal terkadang juga menjadikan hewan sebagai korban, seperti tradisi karapan sapi di Madura. Karapan sapi dalam praktiknya menggunakan benda tajam yang dipasang di ekor sapi, agar si sapi mau berlari dengan kencang. Mungkin juga masih banyak tradisi yang hampir serupa dengan karapan sapi di daerah lain. Namun demikian, ritual sifon dan sunat ini menjadikan perempuan sebagai korban.

Artikel ini akan menelaah secara kritis dalam perspektif HAM dan bagaimana pandangan agama Islam terhadap ritual-ritual adat tersebut. Untuk mendapatkan gambaran yang komprehensif. Telaah kritis juga penulis lakukan dengan mengalisis kebijakan publik, baik di tingkat lokal maupun nasional, terkait dengan dua

---

Sebagai permualaannya tiap peserta diberi obor yang menyala. Obor ini terbuat dari gulungan pelepah dari daun kelapa kering yang di bagian dalamnya diisi dengan daun pisang kering dengan jumlah banyak. Selanjutnya, obor diikatkan pada sebatang bambu. Lalu, para peserta saling memukul dengan menggunakan obor yang membara ini. Ritual yang lebih mirip pertandingan bela diri ini baru berakhir bila seorang peserta tinggal sendirian atau tak lagi memiliki lawan yang akan dihadapi Mereka percaya hal ini sebagai simbol memerangi kejahatan dan mengusir penyakit. Dengan demikian, desa mereka bebas dari segala marabahaya.

[9] Tradisi warokan ternyata menyimpan tradisi dan ritual yang tidak lazim. Setiap warokan umumnya dibekali dengan kesaktian seperti kekebalan tubuh dan karisma pribadi namun sumber kesaktian itu diperoleh melalui tindakan asusila sejenis. Para warokan biasanya memiliki peliharaan yang disebut gemblak. Gemblak adalah bocah laki-laki di bawah umur yang dijadikan sebagai tumbal. Praktiknya gemblak tersebut digauli untuk menambah kesaktian dan keabadian. Semakin banyak gemblak yang dipelihara, semakin kuat sosok warokan tersebut.

[10] Kata carok sendiri berasal dari bahasa Madura yang artinya bertarung dengan kehormatan. Secara historis, carok sudah dikenal sejak berabad-abad lalu. Biasanya digunakan sebagai jalan terakhir yang ditempuh suku Madura untuk menyelesaikan suatu masalah. Carok biasa terjadi jika menyangkut masalah-masalah kehormatan atau harga diri bagi orang Madura (sebagian besar karena masalah perselingkuhan dan harkat martabat atau kehormatan keluarga).

tradisi yang sampai sekarang masih banyak dipraktikan di Madura dan Nusa Tenggara Timur.

Sunat Perempuan Madura

Ritual sunat perempuan Madura dilakukan pada umur 0-18 tahun. Salah seorang warga Madura Barat menuturkan, bahwa dirinya menyunat anak perempuannya pketika berumur 3-4 hari dengan meminta bantuan kepada dukun bayi atau orang yang terbiasa melaksanakan sunat tersebut. Hal itu dilakukan dengan anggapan, jika anak perempuan tidak disunat, maka anak perempuan tersebut belum dianggap masuk agama Islam.[11] Menurutnya, sunat perempuan wajib dilaksanakan.

Sedangkan Rachma Ida berpendapat bahwa sunat perempuan mayoritas dilaksanakan pada usia balita yakni umur 7-40 hari. Balita yang berumur 7-40 hari sebanyak 110 orang atau 45,8 persen dan umur kurang dari 7 hari sebanyak 91 orang atau 37,9 persen.[12] Pelaksanaan sunat perempuan pada setiap daerah yang ada di kepulauan Madura beragam. Pelaksanaan sunat perempuan di Pamekasan dilakukan ketika umur 35-40 hari. Berdasarkan wawancara yang penulis lakukan, pelaksanaan sunat perempuan di daerah pedesaan banyak dilakukan ketika berumur 35 hari, bertepatan dengan peringatan kelahiran bayi pada umur 35 hari (*selapanan*).

Dalam praktiknya, orang yang dianggap kompeten oleh masyarakat untuk membantu dalam melaksanakan sunat perempuan cukup bervariasi mulai dari tenaga medis, dukun bayi, istri kyai (nyai), maupun tukang sunat dengan menggunakan alat-alat tradisional ataupun alat modern.[13] Sunat perempuan Madura yang

---

[11] Wawancara dengan Muhdhor, 26 Agustus 2010 di Yogyakarta, nama disamarkan

[12] Rachmah Ida, *Sunat; Belenggu Adat Perempuan Madura* (Yogyakarta: PSKK UGM dan Ford Foundation, 2005), hlm., 58

[13] Sebagai catatan, di Jawa sunat perempuan banyak dilakukan oleh nyai atau tokoh agama perempuan yang sekaligus menandakan bahwa pelaksanaan sunat

dianggap oleh masyarakat sudah menjadi suatu kewajiban dan telah dilaksanakan secara turun temurun, proses pelaksanaannya tanpa melalui negosiasi dengan anak perempuan yang bersangkutan dan juga tidak diadakan perayaan atau pesta seperti halnya khitanan pada anak laki-laki.

Ketika disunat ujung kulit penis laki-laki dipotong untuk menghilangkan najis atau kotoran pada ujung *prepuce* penis, dengan alasan kesehatan. Sebagian orang Madura pun menganggap bahwa, sunat perempuan disamakan dengan sunat laki-laki dengan dalih penghilangan najis, setelah alasan kebersihan kemudian muncul konteks keperempuanan dan persoalan *aqil baligh*. Sunat perempuan menjadi bagian dari adat dan tradisi masyarakat Madura sekaligus sebagai proses Islamisasi dalam konteks lokal, sehingga sunat perempuan menjadi suatu kewajiban yang harus dilaksanakan. Pelaksanaan sunat perempuan selain didasarkan pada umur bayi, terkadang juga didasarkan pada perhitungan hari baik menurut orang Madura.[14]

Selain atas dasar agama, mitos yang berkembang dalam masyarakat Madura tentang sunat perempuan juga masih dipegang teguh dan sekaligus menjadi pendorong dalam pelaksanaan sunat perempuan. Orang Madura mempunyai empat anggapan tentang sunat perempuan. *Pertama,* Perempuan yang tidak disunat akan mengurangi kenikmatan hubungan seks. *Kedua,* Sunat perempuan dapat menambah gairah seks. *Ketiga,* Sunat perempuan adalah bagian dari proses Islamisasi. *Keempat,* Hukum sunat perempuan diambilkan dari hukum sunat laki-laki.

Pelaksanaan sunat perempuan sebagian besar dilakukan oleh dukun bayi yang membantu proses melahirkan. Praktik sunat

---

perempuan merupakan perintah agama Islam yang harus dilakukan ketika anak perempuan menjelang *akil baligh* atau menginjak usia menjelang dewasa sekitar umur 7-9 tahun.

[14] Dalam masyarakat Madura juga dikenal dengan pemahaman tentang hari-hari tertentu yang dianggap baik dan kurang baik untuk melaksanakan ritual tertentu, sebagaimana pemahaman masyarakat Jawa.

perempuan dalam skala yang lebih luas (Indonesia) sering diminimalkan hanya pada tindakan simbolik, tanpa pemotongan sesungguhnya pada alat kelamin. Dukun bayi di Madura masih ada juga yang berpendapat, bahwa walaupun sedikit tetap harus ada darah dari klitoris atau *labia minora* yang mengalir ketika dilaksanakan sunat perempuan. Pelaksanaan sunat perempuan terkadang juga hanya mengusap atau membersihkan bagian klitoris dan sekitarnya dengan menggunakan alat tradisional atau modern. Sunat dengan memotong sedikit ujung klitoris adalah cara yang paling banyak dilakukan di kepulauan Madura.

Pelaksanaan sunat perempuan dalam konteks pengetahuan lokal (*local knowledge*) masyarakat Madura diilhami sejumlah alasan diantaranya adalah *melanjutkan tradisi, menghilangkan hambatan atau kesialan bawaan, masa peralihan pubertas wanita dewasa, perekat sosial, pengakuan masuk Islam secara sah, meningkatkan kesuburan dan daya tahan anak, organ genitalia eksternal dianggap kotor dan tidak bagus bentuknya.* Semua alasan sunat perempuan tersebut dilakukan untuk meningkatkan kebersihan dan keindahan. Pengetahuan lokal orang Madura seperti itu seolah menjadi dasar dan prinsip pelaksanaan sunat perempuan.

Sunat perempuan sudah dianggap tradisi turun temurun, sehingga tidak terungkap dampak negatif sunat perempuan karena efek samping yang terjadi tidak pernah dianggap sebagai hal yang serius dan tidak perlu dirisaukan apalagi diperbincangkan. Keluhan psikologis maupun fisik dari perempuan yang disunat tidak pernah ada, yang berkembang justru sugesti tentang adanya peningkatan gairah seksual perempuan.

Praktik Ritual Sifon

Ritual sifon berbeda dengan sunat perempuan yang dilaksanakan oleh masyarakat Madura. Karena sifon merupakan sunat yang dilakukan laki-laki dewasa yang telah menikah dan memiliki anak dengan tujuan untuk membersihkan

diri dari penyakit, bala, dosa, dan membangkitkan kembali keperkasaannya. Jadi pelaku sunat adalah laki-laki dan bukan perempuan. Namun demikian, dalam praktik ritual sifon, perempuan "dijadikan korban" sebagai tempat proses penyembuhan sunat tersebut. Sehingga pentingnya sunat perempuan disandingkan dengan ritual sifon adalah terdapat proses yang menjadikan perempuan sebagai korban.

Istilah sifon lazim digunakan di kalangan suku Atoin Meto provinsi Nusa Tenggara Timur. Proses tradisi sifon melibatkan *Ahelet* (dukun sunat yang berjenis kelamin laki-laki), pasien sifon (laki-laki), dan sarana penyembuhan (perempuan). Istilah lain dari sifon atau lengkapnya *sifon maputu* adalah *sufun*. Pengertian yang setara dengan *sifon* adalah *polen maputu*. [15]

Sudah sejak zaman dahulu, Sunat sifon menjadi tradisi dalam kelompok masyarakat Atoin Meto. Laki-laki yang tidak melakukan sunat sifon akan menjadi bahan ejekan dan sindiran masyarakat dalam upacara adat. Sindiran dalam nyanyian pantun akan ditujukan pada seseorang yang tidak melakukan sifon. Tidak hanya nyanyian pantun, ejekan dalam bentuk prilaku simbolik juga ditujukan, misalnya dengan mempersilahkan seorang laki-laki yang belum sunat sifon untuk duduk diatas kulit kambing, dengan anggapan bahwa laki-laki yang belum sunat sifon, dia bau seperti kambing. Analogi inilah yang mendorong laki-laki melakukan ritual sifon, meskipun harus menahan rasa sakit dan menjadikan perempuan sebagai korban.

Sunat sifon biasanya dilaksanakan pada musim panen. Seseorang yang hendak melakukan sunat sifon harus menyerahkan mahar (sejumlah uang, pernak-pernik, dan ayam) kepada dukun sunat atau *ahelet.* Selanjutnya, orang yang hendak melakukan sunat sifon akan diajak ke sungai untuk melakukan pengakuan bahwa

[15] Primus Lake, *Sifon; Antara Tradisi dan Risiko Penularan PMS*, (Yogyakarta, PSKK UGM dan Ford Foundation, 1999), hlm. 43.

dalam kesehariannya dia sudah terbiasa melakukan hubungan badan dengan wanita. Sunat sifon tidak akan dilaksanakan pada pria yang belum pernah melakukan hubungan seksual. Proses sunat sifon dilakukan dengan menggunakan sembilu atau pisau. Setelah proses penyunatan dilaksanakan, maka dibawa kembali ke sungai untuk dilakukan pembersihan.

Bila luka sunat sudah sebesar mata ayam *pap e nmeot nin* (sekeliling luka mulai mengering), sifon harus segera dilaksanakan dengan perempuan yang sudah pernah melahirkan anak atau perempuan yang sudah terbiasa melakukan hubungan seksual dan bukan berasal dari keluarganya sendiri (istri). Karena praktik sifon ini untuk membuang rasa panas pada luka di penis setelah disunat dan sial (laknat), kemudian vagina sebagai tempat untuk mendinginkan rasa panas tersebut. Jadi ada dua konsep yakni panas (*maputu, malala'*) dan dingin (*manikin, oetene*). Rasa panas yang dirasakan oleh laki-laki diobati dengan cara berhubungan seks dengan perempuan tanpa memberitahu bahwa laki-laki tersebut telah disunat dan belum sembuh. Sehingga luka dan nanah masuk ke dalam vagina perempuan.

Selama hubungan seks dalam rangka *sifon* berlangsung, pria tidak boleh berbicara dengan perempuan yang menjadi mitranya. Setelah hubungan seks berakhir, pria sifon bangkit dan berdiri, melanggar kepala perempuan, kemudian pergi tanpa mengucap sepatah katapun. Perilaku tersebut adalah bagian dari ritual yang harus dijalankan oleh pria sifon, dan sekaligus sebagai tanda bahwa ia telah menaklukkan musuhnya. Perempuan sifon dianggap sebagai musuh karena dia adalah *hit maputu* (pria punya panas). Kalau seorang pria sifon berbicara dengan perempuan pasangannya selama sifon berlangsung, kemungkinan pria tersebut bisa menerima kembali panas yang telah dibuangnya kepada wanita tersebut.[16] Ritual sifon, meskipun mendapatkan legitimasi adat masyarakat

[16] *Ibid*, hlm. 49.

lokal, namun bagi perempuan mitra merupakan suatu tindakan yang sangat tidak manusiawi.

Umumnya, perempuan tidak mau diajak berhubungan seks dengan pria sifon. Akan tetapi ada beberapa hal yang menjadikan perempuan tersebut bersedia melakukan hubungan seks tersebut yakni (1). Perempuan tidak tahu bahwa laki-laki tersebut sedang menjalankan ritual sifon; (2). Laki-laki pelaku sifon telah dibekali oleh dukun dengan nuansa *magic*, sehingga perempuan mudah tertarik kepadanya; (3). Perempuan sifon tersebut membutuhkan uang Pekerja Seks Komersial (PSK)). Apapun alasannya, dalam hal ini perempuan telah menjadi korban dan menanggung tertularnya penyakit kelamin yang sangat berbahaya. Bahkan bisa juga perempuan sifon terkena penyakit Human Immunodeficiency Virus (HIV) atau Acquired Immuno Deficiency Syndrome (AIDS).

Para ahli menyebutkan bahwa meski laki-laki merupakan pihak yang paling banyak terkena penyakit tersebut, namun risiko terkena HIV atau AIDS) pada perempuan jauh lebih besar, terutama apabila hubungan seks dilakukan tanpa memakai kondom. Hal ini disebabkan karena luasnya jaringan mukosa dan konsentrasi virus HIV dalam air mani. Organ-organ reproduksi perempuan lebih rentan dibanding organ reproduksi laki-laki. Kerentanan lebih tinggi terjadi pada perempuan muda atau remaja. Pada kehidupan sosial kerentanan perempuan terhadap virus ini nampak dalam banyak aspek. Kaum perempuan dalam kehidupan sosial dan kebudayaan kita sampai hari ini sering dinomorduakan dan didiskriminasi untuk mendapatkan pelayanan kesehatan reproduksinya. Apalagi ketika penyakit-penyakit yang berkaitan dengan organ-organ reproduksinya sering tidak terdeteksi, akibat budaya yang menciptakan ketertutupan bagi perempuan untuk mengungkapkan fakta-fakta biologisnya. Di ruang domestik perempuan rentan terhadap pemaksaan hubungan seks oleh suaminya. Dia seringkali tidak bisa menolak keinginan seks suaminya, karena khawatir distigma sebagai isteri yang durhaka. Di

ruang publik perempuan juga seringkali mengalami pelecehan dan kekerasan seksual. Jika pola hubungan laki-laki dan perempuan masih seperti ini, maka memang masuk akal kalau banyak perempuan yang terkena virus mematikan ini. Hal ini akan bisa lebih membahayakan lagi jika dia kemudian hamil. Virus yang ada dalam tubuhnya bisa menular kepada bayinya.

Karena itu semua, pencegahan dari problem virus HIV atau AIDS ini adalah memperkuat jaminan keselamatan keturunan dan kesucian keluarga (*hifzh al-nasl wa al-'irdh*). Karenanya, hal ini menjadi tanggung jawab kita semua, laki-laki dan perempuan. Kitab suci juga memerintahkan manusia untuk menjaga kehormatan tubuhnya, antara lain melalui penyelamatan dan perlindungan atas kesehtan organ-organ reproduksi laki-laki maupun perempuan. Untuk ini Islam melarang promiskuitas (hubungan seks bebas).

Dalam hal sunat perempuan Madura dan praktik sifon, agama dan adat-istiadat dijadikan sebagai legitimasi dalam memarginalkan peran dan fungsi perempuan. Perempuan dicitrakan dalam aturan adat untuk menerima peran pasifnya dan menerima dominasi laki-laki. Hal ini terjadi pada perempuan dawan (Atoin Meto) yang menjadi korban sunat sifon. Bagaimana perempuan secara adat dianggap mulia dan akan menerima berkah, jika bersedia menjadi sarana penyembuh sunat sifon.

Dalam konteks ini, budaya bersifat politis karena dia mengekspresikan relasi kekuasaan kelas dengan cara menaturalisasi tatanan sosial sebagai suatu fakta niscaya, sehingga mengaburkan relasi eksploitasi di dalamnya. Jadi budaya sifon pada wilayah suku Atoin Meto bersifat ideologis, yang dimaksud dengan ideologi dalam hal ini adalah bahwasanya legitimasi adat yang menyatakan keberkahan bagi perempuan dawan yang bersedia dijadikan sebagai bala sifon hanyalah pemahaman spesifik disuatu ruang dan waktu tertentu (bersifat historis) untuk melanggengkan kekuasaan (ide-ide kelas berkuasa "ahelet dan pasien sifon" yang notabene mereka

adalah laki-laki). Menjadi sangat fatal ketika ide-ide tersebut dipahami sebagai kebenaran universal.

Diskursus Agama Islam

Masyarakat Madura beranggapan bahwa tradisi *slametan* menjadi suatu hal yang sangat penting sebagai jalan untuk memperoleh keselamatan. Upacara *slametan* yang mengiringi sunat perempuan sebagian besar dilakukan bersamaan dengan upacara *selapanan*[17]. Salah satu acara dalam upacara *selapanan* biasanya diisi dengan pemberian nama sang anak. Warga Madura pada umumnya banyak menggunakan kosakata bahasa Arab untuk pemberian nama daripada kosakata bahasa Madura ataupun kosakata bahasa Jawa. Hal ini terkait dengan ketaatan masyarakat Madura terhadap agama Islam yang diyakininya, sehingga bahasa Arab menggantikan posisi bahasa Madura dalam pemberian nama anak-anak mereka.

Meskipun demikian, praktik ritual sifon bukan merupakan manifestasi ketaatan kepada agama, melainkan kepada adat istiadat masyarakat setempat. Di dalam agama Islam sama sekali tidak ada anjuran untuk melakukan sifon. Sunat laki-laki diwajibkan dalam agama Islam sebelum *aqil baligh*. Jadi di dalam ajaran agama Islam orang yang melakukan sunat, jelas belum menikah apalagi mempunyai anak, sebagaimana yang dilakukan di dalam ritual sifon. Sunat bukan untuk menghilangkan sial dan bala atau dosa, melainkan untuk menghilangkan najis dan menghindarkan penyakit kelamin.

Pelaksanaan sunat perempuan di Madura lebih banyak didasari oleh faktor adat daripada faktor agama. Begitu pula dengan ritual sifon yang murni dari adat dan kebiasan orang Nusa Tenggara Timur. Meskipun demikian, dalam pelaksanaan sunat perempuan juga menggunakan justifikasi dalil-dalil agama yang diyakini oleh

[17] Upacara yang dilakukan oleh masyarakat Madura sebagai rasa syukur dan untuk memperingati kelahiran bayi ketika sudah menginjak usia 35 hari.

masyarakat Madura. Salah satu dasar hukum dilaksanakannya sunat perempuan menurut salah seorang informan adalah *qaidah fiqhiyah* dan dengan meng-*qias*-kan hukum sunat perempuan kepada hukum sunat laki-laki. Hal itulah yang menjadi pegangan untuk melaksanakan sunat perempuan.

Masyarakat kebanyakan bahkan menganggap bahwa seorang perempuan belum masuk Islam ketika belum disunat[18]. Pemahaman seperti itu dipegang teguh oleh sebagian besar masyarakat Madura. Begitupula dengan pemahaman ritual sifon yang diyakini oleh masyarakat Atoin Meto dapat membuang sial dan dosa, juga tanpa dasar ajaran agama yang jelas. Bahkan dasar adat juga susah dibuktikan kebenarannya. Marginalisasi pada perempuan tidak saja terjadi pada ruang publik, akan tetapi pada ruang domestik pula, seperti rumah tangga, dan masyarakat atau kultur. Marginalisasi sering kali diperkuat oleh adat istiadat dan tafsir agama.[19]

Jika menengok dimensi historis, khitan memang ada pada masa rasul, beliau sendiri pun pernah mengkhitan putrinya. Dan rasul memang tidak pernah mengingkari tradisi ini. Namun, hadis itupun masih belum menegaskan putusan masalah khitan. Sesuai lima fitrah manusia yang terdapat dalam sebuah hadis adalah *khitan, mencukur bulu kemaluan, bulu ketiak, menggunting kuku dan memendekkan kumis*. Dari hal tersebut, khitan disini lebih spesifik kepada laki-laki, dan pembahasan untuk wanita berhenti pada keutamaan saja. Maka dasar hukum yang digunakan adalah lemah (*dhaif*).[20]

---

[18] Wawancara dengan orang Bangkalan-Madura 26 Agustus 2010

[19] Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), hlm. 14-15.

[20] Dalil yang dijadikan landasan oleh orang yang melakukan khitan perempuan adalah hadis Ummu 'Atiyah yang mengatakan jangan berlebihan dalam menghitan perempuan karna itu lebih/disukai perempuan dan disenangi laki-laki. Namun hadis ini dipandang doif dan mursal karena ada sebagian yang rowi yang hilang sehingga tidak cocok untuk dijadikan sumber hukum (http://tetukonugroho.wordpress.com)

Perempuan di pedesaan Madura yang orang tuanya beragama Islam, hampir secara keseluruhan disunat. Begitu pula dengan masyarakat Nusa Tenggara Timur, ritual sifon pada zaman dahulu merupakan suatu keharusan bagi laki-laki yang sudah berumur 20-40 jika memang mereka ingin menebus dosa dan kesalahan-kesalahan yang pernah dilakukan. Sifon dibaratkan dengan orang menebus dosa dengan berbuat dosa yang lebih besar dan mengakibatkan perempuan menjadi korban. Kedua kelompok masyarakat ini (suku Madura dan Atoin Meto) sangat taat menjalankan apa yang menjadi keyakinannya yang berdasar pada adat setempat.

Dilihat dari pengikutnya, suku Madura didominasi oleh pemeluk agama Islam, sebagaimana yang terlihat dalam masyarakat di kabupaten Pamekasan yakni terdiri dari 725.621 orang beragama Islam, 487 orang beragama Kristen, 650 orang beragama Katolik, 18 orang beragama Hindu, 124 orang beragama Buddha dan lainnya 8 orang. Sedangkan suku Atoin Meto didominasi oleh pemeluk agama sebagaimana terlihat bahwa pemeluk Kristen Katholik 55,30%, pemeluk Kristen Protestan 34,32% dan pemeluk Islam 8, 05 %[21].

Ketaatan orang Madura dalam menjalankan syariat Islam sebagai agama yang diyakininya tercermin dalam peribahasa *abhântal syahâdat, asapo' iman, apajung Islam* (berbantal syahadat, berselimut iman, berpayung Islam). Masyarakat Madura memang tidak semua saleh, taat dan fanatik dalam melaksanakan ritual ibadahnya, tetapi hal itu tidak mengurangi pembawaan suasana berkeagamaan.[22] Dalam masyarakat muslim di Madura, Kiai mempunyai peran yang sangat penting terhadap penyebaran agama Islam dan ketaatan masyarakat Madura terhadap ajaran Islam. Kiai

[21] Anonimous. *NTT Dalam Angka 2009*. BPS

[22] Mien A.Rifai, *Manusia Madura; Pembawaan Prilaku, Etos Kerja, Penampilan dan Pandangan Hidupnya Seperti Dicitrakan Peribahasanya* (Yogyakarta: Pilar Media, 2007), hlm., 233.

dalam masyarakat Madura tidak hanya mempunyai otoritas religius, tetapi juga otoritas sosial dan budaya yang dibingkai dengan simbol-simbol agama Islam.[23]

Islam yang bernuansa lokal turut memberikan kontribusi dalam pelaksanaan sunat perempuan. Kolaborasi Islam dengan adat-istiadat masyarakat setempat telah terintegrasi dalam sistem sosial dan tata nilai kehidupan masyarakat Madura, sehingga sulit membedakan mana tuntunan adat dan mana yang merupakan tuntutan syariat Islam. Begitupula dengan sifon, keyakinan masyarakat terhadap ritual sifon melekat kuat dalam diri masyarakat.

Diskursus pelanggaran HAM

Gerakan-gerakan sosial yang dilakukan oleh para feminis barat terkait dengan sunat perempuan di beberapa negara umumnya terkendala faktor tradisi, adat istiadat dan agama yang dijadikan dasar dalam pelaksanaan sunat perempuan.[24] Situasi tersebut sama halnya dengan gerakan untuk melawan sifon yang merupakan ritual adat masyarakat lokal. Belenggu adat itulah yang menjadikan praktik sunat perempuan dan ritual sifon tidak bisa disentuh oleh hukum, baik di Madura maupun di Nusa Tenggara Timur bahkan di Indonesia secara umum. Pelarangan sunat perempuan dan ritual sifon pun hanya sebatas kebijakan pemerintah daerah dan implementasinya masih jauh dari harapan. Pemerintah kurang serius dalam menanggapi persoalan HAM yang menimpa kelompok perempuan.

Pelaksanaan sunat perempuan pada umur balita, yakni dilakukan sekitar 3-40 hari. Ada pula yang melaksanakan sunat perempuan pada umur 5-12 tahun. Yang jelas sunat perempuan

---

[23] Kuntowijoyo, Agama Islam dan Politik: Gerakan-Gerakan Sarekat Islam Lokal di Madura 1913-1920 dalam Huub De Jonge (ed), *Agama, kebudayaan, dan Ekonomi* (Jakarta: Rajawali Perss, 1989), hlm., 49.

[24] Nahid Toubia, "Female Genital Mutilation", dalam Peters Julia dan Wolper, Andrea, *Women's Rights Human Rights* (Great Britain: Routledge, 1995), hlm., 225.

dilaksanakan sebelum perempuan menginjak *aqil baligh*. Sedangkan praktik sifon yang dilakukan oleh pria Atoin Meto dilakukan umur 20-30 tahun, ada juga pendapat yang mengatakan pelaksanaan sunat (*futus*) dan sifon dilakukan pada umur 30-40 tahun. Pria tersebut sudah menikah dan mempunyai dua atau tiga orang anak. Pada usia tersebut, seorang pria dianggap sudah benar-benar dewasa secara fisik.

Menurut suku Atoin Meto, orang yang baru menjalani penyunatan diibaratkan besi yang dibakar dalam pengapian. Bagaikan besi yang menjadi lembek karena dibakar api, demikian pula penis menjadi melemah karena disunat. Keduanya berkurang kekuatannya karena panas (*maputu, malala*). Agar memperoleh kekuatannya kembali, panas itu harus dibuang (*polen maputu*) sehingga memperoleh dingin (*manikin, otene*) dengan mencelupkan besi ke dalam air dan penis ke dalam cairan vagina itulah *sifon*.[25]

Praktik sifon tidak diperbolehkan memberi tahu kepada pasangan sifon, yang dalam hal ini adalah perempuan yang sudah pernah melahirkan. Oleh karenya, banyak perempuan yang marah saat mengetahui bahwa laki-laki yang sudah berhubungan seks dengannya sedang menjalankan ritual sifon. Perempuan sifon akan "menerima panas" yang dibuang oleh pria sifon (*bife sifon napen atone in maputu* = perempuan sifon mendapatkan panas dari laki-laki). Bahkan sangat mungkin perempuan tersebut terkena Penyakit Menular Seksual (PMS) atau HIV (*Human Immunodeficiency Virus*) atau AIDS (*Acquired Immuno Deficiency Syndrome*). Risiko kematian sangat tinggi bagi perempuan korban sifon. Oleh karenanya, ritual sifon sangat berbahaya bagi perempuan. Berikut adalah dampak yang ditimbulkan oleh sunat perempuan dan ritual sifon.

---

[25] Primus Lake, *Sifon; Antara Tradisi dan Risiko Penularan PMS*, (Yogyakarta, PSKK UGM dan Ford Foundation, 1999), hlm. 44.

Tabel 1
Dampak Sunat Perempuan dan Sifon

No.	Sunat perempuan	Sifon
1	Rasa sakit pada alat reporduksi	Tertular PMS, HIV/AID
2	Cacat permanen	Cacat sosial
3	Berdarah pada alat reproduksi	Alat reproduksi sebagai tempat membuang sial
4	Pengakuan sosial	Nanah masuk ke vagina perempuan sifon

Ritual sifon tentunya juga melanggar HAM dan menjadikan perempuan sebagai korban, namun dibingkai dengan adat-istiadat setempat. Kekerasan yang demikian digolongkan ke dalam kekerasan yang disebabkan oleh bias gender (*gender-related violence*)[26]. Dalam hal ini agama Islam, mengatur hubungan laki-laki dan perempuan secara harmonis dan didasarkan atas rasa kasih sayang dan kejujuran.

Menurut World Health Organization (WHO), sunat perempuan dan ritual sifon termasuk bentuk penyiksaan (*torture*), sehingga dimasukkan dalam salah satu bentuk kekerasan pada perempuan dan sekaligus pelanggaran HAM, meskipun dilakukan oleh tenaga medis. Seperti tercantum dalam pasal 24 (ayat 1 dan 3) dari Konvensi Hak Anak. Praktik inklubasi klitoris ini juga bertentangan dengan Undang-Undang (UU) Nomor 39 Tahun 1999 Pasal 46 Butir C yang menegaskan bahwa hak khusus yang ada pada diri wanita dikarenakan fungsi reproduksinya dijamin dan dilindungi oleh hukum.[27] Begitupula dengan ritual sifon yang tidak memberitahu pelaku sifon kepada perempuan korban sifon.

[26]Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), hlm., 17.

[27] http://tetukonugroho.wordpress.com

Berbagai pihak juga menganggap sunat perempuan dan ritual sifon bertentangan dengan HAM terkait dengan tidak adanya, tekanan patriakal, dan kekerasan pada wanita berkaitan dengan penderitaan serta dampak yang timbul. Berbeda dengan sunat laki-laki, teknik pelaksanaan sunat perempuan tidak pernah diajarkan dalam pendidikan kesehatan. Tidak ada standar dan prosedur tetap sunat perempuan secara medis. Jadi, tenaga kesehatan biasanya berdasar pada "warisan" seniornya, atau bertanya dan mengamati sunat yang dilakukan oleh dukun bayi atau dukun sunat di daerah setempat, baik simbolik maupun dengan insisi serta eksisi klitoris.

Adat-istiadat masyarakat Madura dan Nusa Tenggara Timur yang telah mengakar dalam pelaksanaan sunat perempuan dan sifon tidak sejalan dengan nilai-nilai HAM. Ditinjau dari sisi medis, pelaksanaan sunat perempuan tidak membawa manfaat bagi kesehatan alat reproduksi perempuan, sedangkan dari sisi agama juga tidak mempunyai dasar yang kuat. Fenomena tersebut dapat digolongkan sebagai pelanggaran HAM yang dibingkai dengan adat-istiadat setempat. Fenomena sifon dari sisi medis juga tidak memiliki dampak positif, melainkan hanya menimbulkan dampak negatif.

Kebijakan tentang Sunat perempuan Madura

Tepatnya pada tahun 2010, pemerintah Indonesia melalui Kementerian Kesehatan mengeluarkan Peratutan Nomor 1636/MENKES/PER/XI/2010 tentang Sunat Perempuan. Dalam pasal 1 ayat 1 berbunyi *"sunat perempuan adalah tindakan menggores kulit yang menutupi bagian depan klitoris, tanpa melukai klitoris"*. Hal ini berarti pemerintah Indonesia memperbolehkan pelaksanaan sunat perempuan dengan ketentuan-ketentuan yang sudah ditetapkan. Hal ini tentunya akan berdampak pada praktik sunat perempuan di Madura yang sudah kental dengan tradisi dan adat-istiadat setempat dan tentunya melanggengkan praktik pelanggaran HAM kepada perempuan.

Dalam hal ini, yang membedakan di negara Indonesia dengan negara lain yakni di sejumlah negara telah melarang praktik sunat perempuan seperti Etiopia, Senegal, dan Tanzania. Bahkan di Inggris telah mengeluarkan peraturan yang dinamakan *"female general multilation act"* yang isinya antara lain melarang orang tua membawa putrinya keluar negeri untuk menjalani khitan. Karena diperkirakan banyak orang tua yang membawa anaknya keluar negeri untuk dikhitan. Ketentuan ini mempunyai sangsi hukum penjara 14 tahun bagi yang melanggar. Pembuatan peraturan yang lebih jelas sangsinya di negara lain dibandingkan dengan di Indonesia. Sanksi yang diberikan terhadap praktik sunat perempuan tidak tegas. Oleh karenanya sangat dimungkinkan masih terjadi banyak pelanggaran HAM melalui sunat perempuan.

Menurut hemat penulis, Indonesia perlu melakukan kajian secara jernih dan mendalam terkait dengan praktik sunat perempuan dengan menggunakan pendekatan interdisipliner. Pendekatan interdisipliner ini sangat penting dalam mengkaji sunat perempuan, karena sifatnya yang komplek. Di samping itu, dengan menggunakan pendekatan interdisipliner akan mendapatkan gambaran sunat perempuan yang komprehensif dan mendalam.

Kebijakan tentang Ritual Sifon Nusa Tenggara Timur

Sejumlah keputusan yang dikeluarkan oleh pemerintah daerah, baik di tingkat provinsi maupun di tingkat kabupaten, sudah cukup banyak. Semuanya terkait dengan berbagai permasalahan yang dihadapi oleh kelompok perempuan, termasuk masalah ritual sifon. Diantara kebijakan pada tingkat provinsi adalah sebagai berikut: (1). Peraturan Gubernur Nusa Tenggara Timur (NTT) Nomor 12 tahun 1998 tentang Peningkatan Perlindungan dan Kesejahteraan Perempuan dan Anak di Provinsi Nusa Tenggara Timur (NTT); (2). Putusan Gubernur Nusa Tenggara Timur (NTT) Nomor 36 tahun 2001 tentang Pembentukan Tim Evaluasi dan Tim Kerja untuk Merevisi Peraturan Provinsi Nomor 12 tahun 1998

tentang Peningkatan Perlindungan Kesejahteraan Ibu dan Anak; (3). Keputusan Gubernur Nusa Tenggara Timur (NTT) Nomor 221/KEP/HK/2006 tentang Standard Prosedur Tim Koordinasi Pelayanan Terpadu untuk Penanganan Korban Kekerasan Terhadap Perempuan dan Anak di Nusa Tenggara Timur (NTT); (4). Keputusan Gubernur Nusa Tenggara Timur (NTT) Nomor 23/KEP/HK/2003 tentang Pembentukan Panitia Pengarah, Tim Teknis, dan Kelompok Kerja untuk Penerapan Pemberdayaan Perempuan dalam Pembangunan; (5). Ketetapan Gubernur Nusa Tengara Timur Nomor 173/KEP/HK/2004 tentang Pembentukan Unit Kerja tentang Rancangan Aksi untuk Perdagangan Perempuan dan Anak; (6). Surat Keputusan Direktur Rumah Sakit Provinsi W.Z. Johannes-Kupang Nomor 01/ RSUD/KEP/III/2006 tentang Pembentukan Pusat Pelayanan Ibu dan Anak Terpadu.[28]

Pada tingkat kabupaten, Peraturan Daerah yang dikeluarkan terkait dengan penanggulangan HIV (Human Immunodeficiency Virus) dan AIDS (Acquired Immuno Deficiency Syndrome) yang di dalamnya terdapat pelarangan praktik ritual sifon adalah Peraturah Daerah Nomor 3 tahun 2009. Akan tetapi Peraturan Daerah yang sudah dikeluarkan oleh pemerintah kabupaten Timur Tengah Selatan (TTS) di Provinsi Nusa Tenggara Timur (NTT) tersebut dalam implementasinya tidak maksimal, karena tidak dikawal secara ketat dan sangsi yang diberikan kepada orang yang melanggar hanya berupa sanksi moral, dan pelanggaran masih terjadi disana-sini.

Pelaksanaan ritual sifon yang didasari pengetahuan adat oleh masyarakat lokal yang sifatnya kultural tentunya tidak bisa didekati dengan menggunakan pendekatan struktural (kebijakan) belaka, melainkan harus menggunakan pendekatan kultural yang di dalamnya terkandung nilai-nilai ajaran agama. Islam selalu

[28] Anonymous. 2008. Mengukur Pemenuhan Hak Azasi Manusia di Bidang Kesehatan Ibu dan Bayi Baru Lahir: Menggunakan Instrumen WHO. Laporan Tentang Pelaksanaan Undang-Undang, Kebijakan, dan Standar Pelayanan di Tingkat Provinsi dan Kabupaten, Departemen kesehatan RI 2008. Hlm 57

mengajarkan nilai-nilai kehidupan yang harmoni (*hanif*) dan tidak mengajarkan kekerasan kepada umatnya. Selain itu, pendekatan tokoh dapat ditempuh untuk mengurangi praktik ritual sifon di Nusa Tenggara Timur (NTT). Dari sinilah pelanggaran HAM kepada perempuan dapat dikurangi.

Terobosan Kebijakan Penanganan Pelanggaran HAM

Pada tingkat nasional sudah terdapat sejumlah payung hukum dan kebijakan yang dikeluarkan oleh pemerintah pusat terkait dengan banyaknya pelanggaran HAM bagi perempuan pada level akar rumput. Namun demikian, hal itu tidak dapat menyentuh akar persoalan yang ada. Karena banyak pelanggaran HAM bagi perempuan yang dibingkai dengan praktik dan ritaul adat, sehingga ranah hukum tidak bisa menembusnya. Oleh karena itu, sebaiknya pendekatan hukum dipadukan dengan pendekatan kultural dan dibingkai dengan nilai-nilai agama masyarakat yang bersangkutan.

Berikut adalah sejumlah peraturan-peraturan di tingkat nasional yang sudah dikeluarkan dan terkait dengan pelanggaran HAM bagi perempuan.

1. Surat Menteri Dalam Negeri Nomor 100/676/Sj tahun 2011 tanggal 7 Maret 2011, tentang Percepatan Penerapan Standar Pelayanan Minimal di Daerah. Surat Menteri ini menekankan pentingnya pemerintah daerah memprioritaskan penanganan kasus kekerasan terhadap perempuan.
2. Peraturan Menteri Keuangan Nomor 93 tahun 2011 tanggal 7 Juni 2011, tentang Petunjuk Penyusunan dan Penelaahan Rencana Kerja dan Anggaran Kementerian Negara atau Lembaga Negara. Peraturan Menteri ini memberikan penekanan mengenai perlunya anggaran responsif gender di seluruh kementerian atau lembaga.
3. Undang-Undang Nomor 19 tahun 2011 tentang Pengesahan Konvesi Internasional Mengenai Hak-Hak Penyandang Disabilitas. Konvensi yang telah ditandatangani Pemerintah

Republik Indonesia pada 18 Oktober 2011 memuat secara komprehensif prinsip-prinsip pemenuhan hak bebas dari diskriminasi orang-orang dengan kecacatan (disabilitas).

4. Surat Edaran Kejaksaan Agung Nomor SE-007/A/JA/11/2011, tanggal 4 November 2011 tentang Penanganan Perkara Tindak Pidana Kekerasan terhadap Perempuan. Surat edaran tersebut menugaskan kepala kejaksaan untuk menunjuk jaksa penuntut yang memiliki perspektif gender dalam penanganan kekerasan rumah tangga. Surat edaran juga menekankan agar jaksa penuntut umum yang sama bertugas pada perkara dimana perempuan menjadi korban sekaligus terdakwa pada saat yang sama.
5. Memorandum Of Understanding (MOU) Komisi Nasional (Komnas) Perempuan bersama dengan Mahkamah Agung, Kejaksaan Agung, Kepolisian Republik Indonesia, Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak, serta Perhimpunan Advokat Indonesia. Memorandum Of Understanding (MOU) yang ditandatangani pada 24 November 2011 adalah landasan untuk kerjasama di bidang pendidikan bagi aparat penegak hukum, membangun Sistem Peradilan Pidana Terpadu Penanganan Kasus-Kasus Kekerasan Terhadap Perempuan (SPPT PKKTP), serta pelaksanaan monitoring dan evaluasi tentang penanganan kasus kekerasan.

Kesimpulan

Ajaran agama Islam selalu menentang praktik kekerasan kepada siapapun dan dalam bentuk apapun, terlebih perempuan sebagai korban atas ritual atau upacara tertentu yang diyakinisebagai bagian dari ritual agama. Praktik sunat perempuan di Madura yang sudah dilakukan oleh masyarakat setempat secara turun temurun, sebenarnya kental dengan nuansa adat dan kebiasaan masyarakat lokal, dibandingkan dengan nuansa ajaran Islam. Meskipun dalam

praktiknya dilegitimasi oleh masyarakat dengan ajaran-ajaran agama Islam. Akhirnya, anak perempuan menjadi korban tindak kekerasan praktik sunat. Meskipun belum tentu orangtua memahami secara mendalam terkait dengan dasar pelaksanaan sunat tersebut, antara tuntutan adat atau tuntutan agama Islam. Mereka kadang hanya mengikuti kebiasaan yang dilaksanakan di sekitar mereka.

Lebih dari itu, ritual sifon yang masih banyak dilakukan oleh suku Atoin Meto juga menjadikan perempuan sebagai korban. Ritual sifon dilakukan bila luka sunat sudah sebesar mata ayam *pap e nmeot nin* (sekeliling luka mulai mengering), dengan perempuan yang sudah pernah melahirkan anak atau perempuan yang sudah terbiasa melakukan hubungan seksual dan bukan dari keluarganya sendiri (istri). Karena praktik sifon ini untuk membuang rasa panas pada luka di penis setelah disunat dan sial (laknat), kemudian vagina sebagai tempat untuk mendinginkan rasa panas tersebut. Jadi ada dua konsep yakni panas (*maputu, malala'*) dan dingin (*manikin, oetene*). Rasa panas yang dirasakan oleh laki-laki diobati dengan cara berhubungan seks dengan perempuan tanpa memberitahu bahwa laki-laki tersebut telah disunat dan belum sembuh. Sehingga luka dan nanah masuk ke dalam vagina, perempuan sangat mungkin tertular penyakit PMS, HIV, dan AIDS akibat praktik ritual tersebut.

Selama hubungan seks dalam rangka *sifon* berlangsung, pria tidak boleh berbicara dengan perempuan yang menjadi mitranya. Setelah hubungan seks berakhir, pria sifon bangkit dan berdiri, kemudian pergi tanpa mengucap sepatah katapun. Perilaku tersebut adalah bagian dari ritual yang harus dijalankan oleh pria sifon, dan sekaligus sebagai tanda bahwa ia telah menaklukkan musuhnya. Perempuan sifon dianggap sebagai musuh karena dia adalah *hit maputu* (pria punya panas). Padahal laki-laki tersebut belum tentu kenal dengan perempuan yang dianggapnya sebagai musuh. Ritual sifon, meskipun mendapatkan legitimasi adat masyarakat lokal,

namun bagi perempuan mitra merupakan suatu tindakan yang melanggar hak asasi perempuan.

Masyarakat, pemerintah daerah dan pemerintah pusat harus mendorong kepada pelaku untuk tidak lagi melakukan ritual-ritual yang menjadikan perempuan sebagai korban, karena hal ini adalah pelanggaran hak asasi perempuan. Manusia mempunyai derajat yang sama sebagai manusia yang hidup di muka bumi ini, oleh karenanya, tidak boleh ada yang dijadikan korban untuk kepentingan manusia yang lain.

Tentunya praktik ritual adat yang mendiskriditkan perempuan, bahkan menjadikan perempuan sebagai korban, tidak hanya sunat perempuan Madura dan sifon saja, melainkan masih terdapat sejumlah ritual lainnya. Oleh karenanya, pemerintah harus lebih tegas dalam mengeluarkan aturan agar kemerdekaan perempuan tidak terpasung dan hak asasi perempuan tidak dilanggar. Pendekatan yang perlu dilakukan tidak hanya berupa pendekatan struktural berupa pengesahan kebijakan, melainkan perlu dibingkai dengan pendekatan kultural dan agama. Pendidikan bagi para tokoh adat menjadi sangat penting dalam hal ini.

Daftar Pustaka

BPS Provinsi NTT. *NTT Dalam Angka 2009*

BPS Kabupaten Pamekasan. *Pamekasan Dalam Angka 2008*

Geertz, Clifford. 1960. *The Javanese Kijaji: The Changing Role of A Cultural Broker,* In: *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 2, No. 2 (Jan., 1960), 28-249.

Huub De Jonge. 1989. *Madura dalam Empat Zaman; Pedagang Perkembangan Ekonomi dan Islam; Suatu Studi Antropologi Ekonomi,* Jakarta: Gramedia.

Kuntowijoyo, 1989. Agama Islam dan Politik: Gerakan-Gerakan Sarekat Islam Lokal di Madura 1913-1920 dalam Huub De

Jonge (ed), *Agama, kebudayaan, dan Ekonomi*, Jakarta: Rajawali Press.

Lake, Primus. 1999. Sifon; *Antara Tradisi dan Risiko Penularan PMS*. Ford Foundation dan PSKK UGM.

Mien A.Rifai. 2007. *Manusia Madura; Pembawan Prilaku, Etos Kerja, Penampilan dan Pandangan Hidupnya Seperti Dicitrakan Peribahasanya*, Yogyakarta: Pilar Media.

Mansour Fakih. 2006. *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Nahid Toubia. 1995. "Female Genital Mutilation", dalam Peters Julia dan Wolper, Andrea, *Women's Rights Human Rights*, Great Britain: Routledge.

Rachmah Ida. 2005. *Sunat: Belenggu Adat Perempuan Madura*, Yogyakarta: PSKK UGM dan Ford Foundation.

Zamroni, Imam. 2011. *Sunat Perempuan Madura; Belenggu Adat, Normativitas Agama dan Hak Asasi Manusia.* Jurnal Karsa, Vol. 19 No. 2. tahun 2011. ISSN 1693-122x

---------, M. Imam. 2007. *Dinamika Kekuasaan Elite Ekonomi Lokal Pasca Soeharto di Pamekasan-Madura; Menguak Relasi Kekuasaan Antara Tauke, Juragan, Bandol dan Kiai Dalam Perdagangan Tembakau dan Pentas Politik di Tingkat Lokal.* Tesis S2 Universitas Gadjah Mada, tidak dipublikasi.

Adakah Ruang Bagi Hak Perempuan dalam Pernikahan Beda Agama?

Subhani Kusuma Dewi

Dewasa ini, pendekatan mengenai studi pernikahan memandang bahwa ikatan ini tidak hanya sekedar pengaturan atas hubungan suami-istri, tapi juga sebagai ikatan yang mengatur tentang hak milik. Maka, fungsi aturan hukum dalam hal ini adalah untuk mengatur hak milik, status sosial, serta proses penurunan dari satu generasi ke generasi lainnya.[1] Pernikahan juga berarti institusi dimana nilai-nilai yang diyakini oleh masyarakat tertentu tercermin di dalamnya. Sekaligus sebagai simbol adanya pertautan antara keinginan dua individu dan nilai-nilai sosial. Dalam interaksi ini, makna pernikahan yang dikonsepsi secara sosial berkompromi dengan kepentingan individu di dalam wilayah privat.

R. Chopra dan J. Punwani dalam penulisannya di Bombay India mendapati fakta kepentingan sosial dan kepentingan personal bertautan satu sama lain di dalam pernikahan yang tidak dapat dikatakan sebagai sebuah dikotomi. Dengan kata lain, meski secara kasat mata domain kepentingan publik dan privat dapat dibedakan dengan jelas, tetapi secara esensial kedua kepentingan tersebut tidak dapat dipisahkan di dalam institusi pernikahan. Kesimpulan R.

[1] Kristin Moore, "What is Healthy Marriage? Defining The Concept", di www.childrentrends.org. akses pada 14 Oktober 2008

Chopra dan J. Punwani ini menunjukkan bahwa kontestasi antara wilayah privat dan publik sangat mungkin terjadi di dalam sebuah pernikahan.[2]

Dalam diskursus HAM yang masih menjadi perdebatan bagi beberapa kelompok umat Islam, kegamangan atas status perempuan muslim terus berlangsung. Problem ini terutama dihadapi oleh penafsiran tradisional yang mengisyaratkan pola relasi gender yang berbeda dari tuntutan kesetaraan gender dan kebebasan beragama yang juga menjadi faktor normatif bagi penyeru HAM.[3] Dapat dikatakan bahwa pemahaman tradisional Islam, meski mengakui status perempuan di depan hukum, tapi untuk menyetarakan hak antara laki-laki dan perempuan dalam kerangka ini masih terus menjadi perdebatan. Sebagai salah satu contoh dalam hal ini adalah hak perempuan dalam warisan, hak memutuskan perceraian, dan tidak terkecuali keputusan pernikahan dan kehidupan pernikahan itu sendiri.

Dalam kasus pernikahan beda agama, pola fikir tradisional ini terlihat pada mayoritas ulama' yang menyimpulkan perbedaan agama sebagai penghalang terjadinya suatu pernikahan.[4] Beberapa ayat yang terdapat dalam Al-Qur'an menyebutkan bahwa laki-laki muslim tidak boleh menikahi perempuan bukan muslim kecuali *ahlul kitab*[5] serta menetapkan pernikahan antara perempuan

---

[2] Abdullahi Ahmad An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law* (New York: Syracuse University Press, 1990), hlm. 49.

[3] Lyn Welchman, (ed.), *Women's Rights and Islamic Family Law: Perspectives on Reform*, (London & New York: Zed Books Ltd, 2004), hlm.1

[4] Fatwa MUI 1 Juni 1980, juga hasil ijtihad Ulama NU dalam *Bahtsul Masail* tahun 1962 serta Keputusan Muhammadiyah melalui Majelis Tarjih pada tahun 1989. Mujiburrahman, *Feeling Threatened; Muslim-Christian Relations in Indonesia's New Order*. Disertasi ISIM. Belanda: Amsterdam University Press, 2006, hlm. 154

[5] Ayat yang dimaksud adalah Q.S. Al-Baqarah (2): 221 dan juga Q.S. Al-Mumtahanah (60): 10. Kedua ayat ini diyakini sebagai dalil yang melarang pernikahan beda agama terutama diartikulasikan melalui term *kafir* dan juga *ahlul kitab.* Sementara itu Q.S. Al-Ma'idah (5): 5 mengisyaratkan diperbolehkannya seorang laki-laki muslim untuk menikahi perempuan *ahlul kitab* (ulama berbeda

muslimah dengan laki-laki bukan muslim sebagai tindakan yang haram hukumnya.[6]

Pada kenyataannya pernikahan ini terjadi, dan para perempuan muslim secara hukum dan agama tidak memiliki keabsahan. Pada sisi aplikasi hukum, kenyataan ini membuktikan bahwa faktor perbedaan konteks sosial turut menimbulkan kesenjangan antara kesimpulan hukum fiqih dengan fakta sosial yang dihadapi oleh umat Islam. Logika Islam tradisional yang juga digunakan Kompilasi Hukum Islam (KHI) ini pernah dikritik oleh Kecia Ali yang menyatakan pernikahan beda agama sebagai cerminan penafsiran yang dilakukan oleh para ulama mengindikasikan adanya relasi hierarkis di dalam penetapan hukum Islam. *Pertama*, bahwa umat Islam memiliki peran dominan terhadap masyarakat non-muslim, dan *kedua* dalam penetapannya hukum Islam masih bersikap bias gender, suami/laki-laki memiliki peran dominan terhadap istri/perempuan. Karenanya pernikahan antara seorang perempuan muslim dan laki-laki non-muslim (yang sama-sama memiliki posisi lemah dalam hal ini) tidak ubahnya sebuah pertentangan atas struktur otoritatif. Sehingga, selain menerima sangsi hukum yang belum berfihak kepada mereka, umumnya para perempuan muslim pelaku pernikahan beda agama

---

pendapat mengenai siapa yang disebut *ahlul kitab*). Suhadi, *Kawin Lintas Agama* (Yogyakarta: Penerbit LKiS, 2005), hlm. 24

[6] Sementara di dalah kehidupan umat Islam di Indonesia, spirit ini terinfiltrasi dalam larangan Kompilasi Hukum Islam (KHI) tentang pernikahan beda agama secara eksplisit pada pasal 40 [c], pasal 44, dan pasal 61. Padahal, Undang-undang Perkawinan (UUP) 1974 yang seharusnya menjadi acuan utama bagi peraturan perkawinan di Indonesia justru tidak mengatur keabsahan sebuah pernikahan beda agama secara eksplisit. Ruang hampa yang terjadi antara peraturan yang sah dari negara dengan aturan (tambahan) bagi umat Islam di Indonesia justru memperuncing kegamangan terhadap pernikahan ini. Larangan bagi umat Islam dan ketiadaan aturan dalam UUP 1974 berimbas pada status pernikahan beda agama baik di depan hukum, lembaga agama, maupun masyarakat. Maria Ulfa Anshor, Martin Lukito Sinaga. (edt), *Tafsir Ulang Pernikahan Lintas Agama; Perspektif Perempuan dan Pluralisme* (Jakarta: Kapal Perempuan, 2004), hlm. 48.

turut menerima sanksi secara sosial.[7] Apabila demikian yang terjadi, kemudian bagaimana para perempuan muslim pelaku perkawinan beda agama dapat menikmati hidup dan kebebasan mereka sebagai seorang individu?

Pada kenyataannya, persoalan yang dialami perempuan muslim tidak pernah selesai disini. Pada awalnya, perempuan muslim mengikuti pengesahan pernikahan dengan menggunakan keyakinan sang suami, karena demikianlah secara implisit implikasi hukum berbicara.[8] Kemudian mereka melakukan konversi sesuai keyakinan itu. Namun, tidak sedikit pula dari mereka yang teguh dalam iman Islam, walaupun telah mengesahkan perkawinan melalui agama lain. Dan lagi-lagi, para elite agama menganggap situasi ini sebagai tindakan-tindakan yang menjadi alasan kuat untuk melarang pernikahan beda agama. Dalam kehidupan pernikahan yang sudah berjalan, ketika seorang perempuan muslim di cap sebagai "murtad" keadaan ini juga masih menyudutkan identitas individu perempuan itu sendiri. Kehidupan pernikahan para perempuan muslim seringkali luput dari advokasi penggiat hak asasi manusia, padahal justru disinilah kontestasi identitas keberagamaan para perempuan muslim ini selalu mengalami ujian.

Fakta Pernikahan Beda Agama (PBA) di Yogyakarta

Untuk semakin memperjelas adanya fakta pernikahan beda agama, penulisan ini mengkhususkan praktik tersebut di provinsi

---

[7] Kecia Ali, *Sexual Ethics and Islam; Feminists Reflections on Qur'an, Hadith, and Jurisprudence* (USA: One World Publication, 2006), hlm. 23.

[8] Dalam observasi dari studi awal dari penulisan ini tidak mudah mendapatkan perempuan muslim yang menikah dengan lelaki berbeda keyakinan, dimana mereka tetap pada pendirian untuk berkeyakinan muslim. Hal ini karena secara hukum pengesahan perkawinan harusnya dilakukan dengan keyakinan salah satu agama dari mereka berdua (suami atau istri) dan tidak sedikit para perempuan muslim yang mengesahkan pernikahan mereka dengan keyakinan sang suami. Dari 15 calon informan studi ini, hanya terdapat 4 perempuan muslim yang masih memegang teguh keyakinan mereka, sementara 11 yang lain memilih untuk melakukan konversi.

Daerah Istimewa Yogyakarta (DIY). Dalam hal ini, penting untuk melihat sistem pencatatan dan pengesahan atas pernikahan, khususnya pernikahan beda agama. Pencatatan yang terjadi menunjukkan adanya kompleksitas dalam urusan pernikahan beda agama. Secara umum pencatatan memang diserahkan kepada dua instansi terkait; Kantor Urusan Agama (KUA) sebagai perpanjangan tangan Departemen Agama di tiap-tiap kecamatan yang bertugas mengesahkan pernikahan warga muslim, serta Kantor Pencatatan Sipil (KCS)[9] yang bertugas mengesahkan pernikahan selain umat muslim, termasuk di dalamnya para pemeluk selain keenam besar agama di Yogyakarta. Hanya saja, data pernikahan beda agama di Yogyakarta memang tidak mudah karena kealpaan data spesifik yang berkenaan dengan kasus tersebut.

Kemungkinan untuk mengetahui data pernikahan ini didapat melalui hasil penulisan yang sudah dilakukan sebelumnya. Seperti yang dilakukan oleh Drs. Nuryamin Aini, MA seorang penulis dari UIN Syarif Hidayatullah yang melakukan penulisan tentang jumlah pernikahan beda agama di provinsi Yogyakarta. Beliau mengambil sampel Daerah Istimewa Yogyakarta (DIY) karena menurutnya provinsi ini mewakili pluralitas budaya masyarakat Indonesia dan sekaligus menjadi tempat bertemunya berbagai budaya. Dengan menggunakan metode tabulasi hasil persentase pasangan pernikahan beda agama sejak tahun 1980 hingga tahun 2000 adalah sebagai berikut[10]:

[9] Terdapat perbedaan penyebutan instansi tersebut di Kab/Kota di DIY. Kabupaten Sleman menggunakan nama kantor Kependudukan dan Pencatatan Sipil (KPPS) sementara Kab. Bantul dan Kota Yogya menggunakan KCS

[10] Untuk SP-80, Hindhu, Budha dan lain-lain disatukan untuk analisis. Diambil dari http://islamlib.com/id/index.php?page=article&id=347 akses pada 23 Maret 2009

Tabel 1
Persentase Pelaku Pernikahan Beda Agama menurut Agama
(1980-2000)

AGAMA	1980		1990		2000	
	Pria	Wanita	Pria	Wanita	Pria	Wanita
1. Islam	0.7	0.6	0.9	0.9	0.5	0.6
2. Protestan	13.3	15.4	11.4	8.7	6.9	13.0
3. Katolik	13.3	15.4	11.4	8.7	6.9	13.0
4. Hindu	19.0*	9.6*	16.3	2.7	60.0	-
5. Buddha	-	-	37.5	21.9	-	-
6. Lain-lain	-	-	35.5	0	-	-

Dari tabel tersebut dapat diketahui setidaknya terdapat 15 kasus pernikahan beda agama yang dilakukan oleh umat Islam dari 1000 pernikahan di tahun 1980, sementara di tahun 1990 angka tersebut meningkat menjadi 18 kasus dari 1000 pernikahan, dan di tahun 2000 jumlah tersebut menurun pada angka 12 untuk perbandingan pernikahan yang sama. Dari penulisan ini umat Islam memiliki persentase paling sedikit dalam hal pernikahan beda agama, dengan selisih antara persentase laki-laki muslim dan perempuan muslim berimbang (rata-rata 0,7 kejadian).

Untuk data yang lebih nyata, Indonesian Conference in Region and Peace (ICRP) sebagai salah satu lembaga penggiat HAM yang melakukan advokasi pada para pasangan berbeda keyakinan, dalam rentang waktu 2005 hingga Desember 2008 telah membantu menikahkan 70 pasangan dari berbagai daerah, yang umumnya berada di Pulau Jawa.[11] Dari kedua penulisan dan pendampingan yang telah dilakukan, kemudian timbul pertanyaan tentang

[11] Sejak 2008, ICRP memutuskan untuk tidak lagi membantu pernikahan pasangan berbeda agama, tetapi tetap melakukan konseling ini. Data konseling yang dilakukan sejak 2005 hingga awal Februari 2012 terdapat 271 pasangan berbeda agama. Informasi dari http://www.icrp-online.org/wmview.php?ArtID=27, akses: pada 03 Maret 2008

bagaimana para pelaku dapat bertahan di dalam pernikahan mereka? Bagaimana pula persentase perbedaan jenis kelamin para pelaku dan apa pengaruhnya terhadap keberagamaan mereka?

Pertanyaan ini menuntut penulis untuk bersinggungan langsung dengan pihak yang menangani pernikahan yakni Kantor Catatan Sipil dan Kantor Urusan Agama. Data pernikahan di salah satu Kantor Urusan Agama di Kabupaten Sleman menunjukkan seringnya terjadi pernikahan beda agama. Cara pengumpulan data yang sangat valid yaitu dengan mengevaluasi persyaratan pernikahan yang diajukan oleh pasangan tersebut. Dari evaluasi tersebut setidaknya terdapat dua indikasi:

1. Beberapa pasangan masih memiliki identitas agama Kartu Tanda Penduduk (KTP) yang berseberangan dengan kantor pencatat pernikahan. Misalnya, pencatatan pernikahan di Kantor Urusan Agama tetapi memiliki identitas agama (KTP) bukan Islam.
2. Pembuatan surat pernyataan pindah agama yang berdekatan jaraknya dengan prosesi pernikahan.

Dari dua indikasi tersebut ditemukan angka potensi terjadinya pernikahan beda agama. Pada tahun 2008 terdapat 892 peristiwa pernikahan terjadi di kabupaten tersebut. 17 di antara pernikahan ini memiliki indikasi pernikahan beda agama dimana 5 di antara kasus tersebut mencantumkan surat pernyataan perpindahan agama (merubah identitas agama dalam KTP menjadi Islam) sebelum mereka mendaftar ke Kantor Urusan Agama. Dari ke 17 kasus di Kantor Urusan Agama tersebut 6 pasang di antaranya adalah pernikahan antara perempuan muslim dengan laki-laki berbeda agama, sedangkan sisanya (11 kasus) pernikahan antara laki-laki muslim dengan perempuan bukan muslim. Dekatnya jarak antara pernikahan dengan pembuatan surat keterangan pindah agama (yang terjadi antara satu bulan hingga satu tahun sebelum pernikahan dilakukan) mengindikasikan bahwa perpindahan agama sangat mungkin dilakukan untuk tujuan pernikahan.

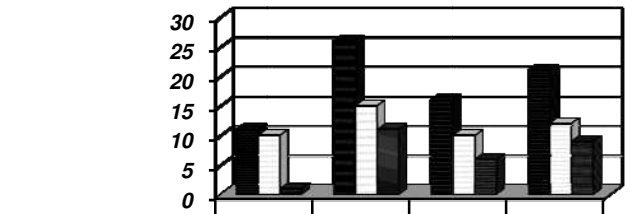
Identifikasi persyaratan pernikahan semacam ini juga pernah dilakukan oleh Sri Wiyanti dalam penulisannya di berbagai Kantor Urusan Agama di Kabupaten Gunung Kidul. Antara lain di Kantor Urusan Agama Kecamatan Wonosari dengan jumlah perkawinan selama empat tahun sebagai berikut:

Tabel 2
Jumlah Pernikahan di KUA Wonosari tahun 2000-2003

No	TAHUN	JUMLAH
1	2000	692
2	2001	726
3	2002	691
4	2003	682

Dengan memilah kembali data yang ditemukan oleh Sri Wiyanti penulis menemukan jumlah pelaku berdasarkan jumlah dan jenis kelamin pelaku sebagai berikut[12]:

Grafik 1
Jumlah pernikahan Muslim-non muslim di KUA Wonosari menurut jenis kelamin pelaku tahun 2000-2003



	2000	2001	2002	2003
Jumlah PBA	11	26	16	21
Laki-laki Muslim	10	15	10	12
Perempuan Muslim	1	11	6	9

[12] Diolah dari Sri Wiyanti, *Pelaksanaan Pernikahan Beda Agama di Kabupaten Gunung Kidul,* Prodi Magister Studi Hukum Universitas Gajah Mada Yogyakarta, 2004), hlm. 25-30

Grafik di atas menunjukkan bahwa jumlah rata-rata pernikahan antara muslim dan non-muslim di Kantor Urusan Agama Wonosari dimana salah satu pasangannya berasal dari non-muslim adalah 19 pasangan dari 720 pernikahan (setara 2,6%). Sementara itu, perbandingan antara kedua jenis kelamin jelas terlihat bahwa pernikahan laki-laki muslim dengan perempuan non-muslim adalah (47 kasus), lebih banyak dari pada pernikahan perempuan muslim dengan laki-laki non-muslim (27 kasus).

Untuk menyeimbangkan data yang ada, penulis melakukan identifikasi di Kantor Catatan Sipil (KCS) dimana indikasi serupa juga terjadi. Setelah mengevaluasi konsistensi data persyaratan pernikahan, terdapat beberapa cara melakukan pernikahan beda agama di Kantor Catatan Sipil (KCS), antara lain:

1. Bagi pasangan yang masih menggunakan Kartu Tanda Penduduk (KTP) agama berbeda, mereka membuat surat pernyataan perpindahan atau pengesahan pernikahan melalui agama pasangan.
2. Memalsukan identitas agama Kartu Tanda Penduduk (KTP). Terlihat dari inkonsistensi antara identitas di Kartu Tanda Penduduk (KTP) dan persyaratan lainnya (Kartu Keluarga, Akte Kelahiran).
3. Pernikahan dilaksanakan di luar negeri dan selanjutnya dicatatkan pada Kantor Catatan Sipil (KCS) di tahun berikutnya.

Dari identifikasi dan wawancara yang penulis lakukan di Kantor Kependudukan dan Pencatatan Sipil Kabupaten Sleman pada tahun 2008, terdapat 948 peristiwa pernikahan. Berdasarkan angka tersebut terdapat 6 kasus pernikahan beda agama yang telah terjadi. Dari jumlah tersebut, 4 kasus yang ada adalah pernikahan antara perempuan muslim dengan laki-laki non-muslim.[13] Selain itu, Kantor Catatan Sipil Kabupaten Gunung Kidul juga menunjukkan

[13] Hasil observasi pada KCS Kab. Sleman

potensi terjadinya pernikahan beda agama yang lebih tinggi. Dengan hasil sebagai berikut[14]:

Tabel 3
Jumlah Pernikahan dan Pernikahan Beda Agama berdasar pada pembuatan surat pernyataan dan tidak, yang tercatat di KCS Gunung Kidul tahun 2008-2009

NO	KRITERIA	TAHUN		JUMLAH
		2008	2009	
1	Jumlah Pernikahan Tercatat	265	281	546
2	Jumlah Pernikahan Beda Agama (PBA)	32	43	75
3	Pernikahan dg Surat Pernyataan	11	7	18
4	Pernikahan dg tanpa Surat Pernyataan	21	36	57

Selain dari Kantor Catatan Sipil, penulis juga mencoba menelaah data dari salah satu Gereja Katolik di Gunung Kidul. Langkah ini dilakukan dengan pertimbangan bahwa Gereja Katolik membolehkan jemaat mereka untuk melakukan pernikahan beda agama, walaupun harus disertai surat pernyataan dispensasi dari Keuskupan. Dalam catatan yang penulis dapatkan, pada tahun 2008 terdapat 53 pernikahan yang disahkan di gereja dan tujuh (7) di antaranya adalah pernikahan dispensasi karena perbedaan agama. Sementara tiga (3) dari ke-tujuh (7) pernikahan tersebut terdiri dari calon suami Katolik dan calon istri Islam.[15]

Berdasarkan telaah data sensus penduduk dan data dari berbagai instansi pencatat atau pengesah pernikahan, dapat disimpulkan bahwa kasus pernikahan beda agama di Yogyakarta dilakukan dengan mensiasati aturan baik oleh pelaku sendiri atau

[14] Diolah dari Data Primer Jumlah pernikahan di Kab. Gunung Kidul th. 2008-2009
[15] Hasil Observasi dan Wawancara di Gereja St. Petrus, Kab. Gunung Kidul

dengan melonggarkan aturan yang dilakukan oleh pegawai institusi pemerintah terkait. Dalam penulisan ini harus disadari pula bahwa analisa atas data administratif sebagaimana data sensus pada penulisan Nuryamin, memang sangat terbatas pada data statistik semata. Kemungkinan adanya keterlambatan pencatatan perpindahan agama atau keterlambatan pembuatan Kartu Tanda Penduduk (KTP) baru tidak dapat dijangkau oleh data ini.

Lebih jauh mengenai temuan evaluasi data dapat disimpulkan bahwa jumlah pernikahan beda agama yang dilakukan oleh perempuan muslim juga belum dapat dipastikan dengan jelas. Angka perkiraan yang muncul menunjukkan bahwa persentase terjadinya pernikahan beda agama antara laki-laki muslim berimbang dengan perempuan muslim. Dari data yang diperoleh dapat diketahui adanya kecenderungan; laki-laki muslim mengesahkan pernikahan (beda agama) mereka di Kantor Urusan Agama (KUA), sementara perempuan muslim mengesahkan pernikahan (beda agama) mereka di Kantor Catatan Sipil (KCS) atau Kantor Pencatatan Pernikahan Sipil (KPPS), atau instansi agama pasangan mereka. Meskipun tidak ada kesepakatan di antara para pemuka agama ataupun institusi pemerintah di provinsi Daerah Istimewa Yogyakarta (DIY), tapi setidaknya fenomena ini menunjukan adanya praktik pernikahan beda agama di dalam lingkup instansi ini. Artinya, masyarakat bersama dengan instansi pemerintah sebenarnya telah melakukan praktik pernikahan beda agama meskipun hal tersebut tidak diatur atau bahkan dilarang menurut undang-undang ataupun peraturan pemerintah daerah.

Para Perempuan Muslim dan Posisi Mereka dalam PBA

Meleburnya batasan wilayah individu pada institusi keluarga, terlihat jelas dalam institusi pernikahan beda agama yang membedakan status sosiologis mereka dengan pasangan pernikahan dengan agama yang sama. Sebagai sendi yang paling utama dalam keluarga, perbedaan agama menjadi poin yang masih sangat riskan

bagi masyarakat Indonesia pada umumnya, terutama umat Islam. Anggapan pesimistik terhadap praktik ini melihat negosiasi antara kedua tradisi agama sebagai upaya suatu "pencampuradukkan agama" yang berakibat berkurangnya keabsahan keberagamaan individu, dan bahkan status religiusitas mereka. Dengan mengambil metode *life story,* sudut pandang para pelaku diberikan porsi yang luas sehingga dapat memotret identitas keberaagamaan mereka, memahami bagaimana mereka mempertahankan institusi pernikahan, meski dengan identitas agama yang berbeda.

Kate McCharty melihat dinamika interaksi para pelaku pernikahan dimana identitas keberagamaan sebenarnya selalu mengalami negosiasi yang berkelanjutan di dalam wilayah privat. Ketiga aspek tersebut ialah (1) Munculnya toleransi mendalam (*deep tolerance*) (2) adanya pertukaran tanda-tanda agama (*code-switching*) di dalam keluarga (3) adanya rekombinasi di antara keyakinan, praktik dan juga identitas dari kedua agama.[16]

Tiga perempuan muslim dalam penulisan ini seluruhnya saat ini menjalani pernikahan dengan pasangan berbeda agama. Sementara, suami Ifa (49 tahun) dan Arni (24 tahun) adalah seorang penganut Katolik, pasangan Isma (29 tahun) adalah seorang penganut Kristen Protestan. Isma warga Kabupaten Bantul, melaksanakan pencatatan pernikahan secara Islam dan disertai dengan konversi (administratif) sang suami dari Kristen Protestan ke agama Islam. Ifa, seorang dokter muslimah warga Kabupaten Sleman hanya melakukan pencatatan pernikahan secara Katolik. Sedangkan Arni, warga Gunung Kidul melakukan dua kali pencatatan pernikahan, yakni secara Islam dan Katolik.

Hasil analisa pengalaman menjalani perkawinan beda agama ketiga subjek dapat disimpulkan sebagai berikut:

---

[16] Kate McCarthy, "Pluralist Family Values: Domestic Strategies for Living with Religious Difference", jurnal *The ANNALS of The American Academy of Political Social Science,* diakses melalui http://ann.sagepub.com/cgi/content/abstract/612/1/187 pada 25 April 2008

a. *Keluarga Ifa dan Joko*;

Kehidupan perkawinan yang telah berjalan selama 27 tahun dapat dibaca sebagai sebuah kompromi antara Ifa dan Joko yang termaktub pada perjanjian sebelum perkawinan mereka. Dalam jangka waktu dua tahun proses perkenalan mereka dapat mengesahkan perkawinan dengan mudah. Pembagian peran gender pada awalnya sangat jelas dan *fixed* seperti terlihat pada negosiasi antara Ifa dan Joko dalam menentukan perjanjian perkawinan mereka dan pendidikan agama anak yang sepenuhnya menjadi tanggung jawab suami. Dalam hal pengajaran agama kepada anak-anak terdapat dominasi kepala keluarga sebagai pengatur di dalam rumah, dan pada keluarga Ifa karakter tersebut tidak terlihat karena perbedaan keyakinan akhirnya memunculkan keterbukaan dalam kesempatan menjalankan ibadah dan aktifitas agama.

Keterbukaan Joko dan Ifa dalam hal ritualitas agamapun memperlihatkan toleransi yang mendalam (*deep tolerance*) dan adanya kesepakatan eksklusi atas aspek doktrin agama secara rigid. Tetapi tidak demikian dengan praktik dari ajaran agama, dimana kedua pasangan ini justru saling membantu dalam ibadah yang sifatnya sosial. Kedua pasangan, Ifa dan Joko, masing-masing aktif pada institusi sosial agama (P2A dan Yayasan pendidikan Katolik). Pencapaian ini tentu saja sangat dipengaruhi oleh aspek lainnya, seperti faktor ekonomi dan juga strata sosial mereka.

b. *Keluarga Isma dan Hendra*,

Proses pengesahan hukum pernikahan keduanya berlangsung dalam negosiasi yang cukup sulit. Di antara Hendra dan Isma, keduanya mendapatkan pengaruh yang kuat dari kedua orang tua mereka yang kukuh dengan keyakinan agama masing-masing, dan menolak pernikahan berbeda keyakinan. Melalui hubungan kekasih yang cukup lama (7

tahun), tetapi tetap memunculkan resistensi berupa konversi administratif, yang juga diakui oleh Hendra.

Pada sisi pelaksanaan ibadah dan ritual keagamaan, konversi Hendra justru mengakibatkan identitas agama yang kabur, begitu pula dengan ibadah dan ritual Isma yang diakuinya masih kurang dari kata aktif. Maka, alih-alih saling melakukan rekombinasi di antara praktik-praktik atas ajaran agama, justru sikap curiga masih sering muncul di antara mereka berdua. Sehingga, dalam pernikahan subjek kedua ini aspek terdasarpun, yakni toleransi, masih menempati posisi yang lemah.

c. *Keluarga Arni dan Sugeng;*

Arni adalah subyek terakhir dalam penulisan ini. Pernikahannya dengan Sugeng (32 tahun) seorang penganut Katolik mengundang suara kontra dari keluarga besar yang mayoritas menentang pernikahan beda agama. Saat ia masih harus meyakinkan keluarga besarnya, kesulitan Arni bertambah karena ia harus menjalani ritual pengesahan pernikahan secara Katolik. Sebuah kekhawatiran yang akhirnya harus ia jalani demi mempertahankan keutuhan keluarganya.

Persoalan hukum yang cukup pelik dan kurang mendukung perkawinan mereka, sehingga dalam jangka waktu tiga bulan mereka baru dapat mengesahkan perkawinan mereka menurut Islam. Pengesahan tidak selesai disitu saja, mereka juga harus melakukan pengesahan kembali perkawinan mereka menurut gereja dua tahun kemudian. Sementara itu, pertentangan oleh lingkungan sosial masih bertahan bahkan hingga tahun keempat perkawinan mereka. Sejak sebelum pernikahan, Arni selalu mengikuti inisiatif dan petunjuk yang diberikan Sugeng kepada dirinya. Relasi tersebut, sebagaimana diandaikan oleh Durkheim, memunculkan *emotional relation* yang pada akhirnya menjadi kekuatan mereka untuk memupuk solidaritas. Dalam pembagian peran seperti ini, perempuan

memiliki peran di wilayah domestik dan laki-laki pada wilayah publik.

Dalam kerangka dinamika identitas pelaku pernikahan beda agama *ala* McCharty, Arni dan suami lebih cenderung pada upaya rekombinasi di antara praktik dan ajaran agama mereka masing-masing. Hal ini diakui oleh Sugeng, yang meski menjadi penganut Katolik ia juga dekat dengan praktik kejawen, dan dalam hal ini pula Arni memiliki kecenderungan. Bukan saling berkaitan dalam praktik ajaran agama, tapi justru praktik kejawen mempertemukan mereka berdua dalam toleransi yang mendalam.

Faktor perbedaan usia dan pembagian peran antara Arni dan Sugeng memperlihatkan peran seorang perempuan yang memiliki sifat aestetik, selalu meniscayakan bantuan dari seorang laki-laki. Bentuk relasi gender yang subordinatif seperti inilah yang melingkupi setiap peran-peran yang dilakukan oleh Arni dan Sugeng. Sehingga, pada praktik ritual dan ibadah serta persoalan teologis, keyakinan Arni akan keagamaannya seringkali ia dapatkan dari sumbangsih pemikiran sang suami, dan bukanlah hasil dari penggalian Arni terhadap pemahaman agamanya sendiri.

Apa Setelah PBA? Sebuah Refleksi atas Hak Perempuan

Dari kedua aspek yang ditekankan dalam penulisan ini, yakni keberadaan perempuan yang masih lemah di hadapan hukum dan praktik pernikahan beda agama yang juga masih menyisakan persoalan bagi perempuan muslim pelaku pernikahan beda agama, maka dapat ditekankan dalam hal ini. *Pertama,* Elsbeth Locher-Scholten mengandaikan konstruksi hukum sedemikian ini merupakan replika dari pandangan politik dan idealisme tentang

posisi seorang perempuan dimana hukum tersebut berlaku.[17] Dalam perkawinan beda agama terdapat pembakuan peran gender di dalam status hukum seorang perempuan, yang meniscayakan inferioritas status hukum seorang perempuan dalam perkawinan beda agama.[18] Dengan status hukum yang dimiliki perempuan seperti ini, belum dapat menjamin keseimbangan tanggung jawab dan peran yang disandang oleh masing-masing pasangan. Bagaimanapun juga, kenyataan ini semakin membuktikan bahwa perkawinan tidak semata-mata berada pada wilayah hukum, tetapi merupakan representasi dari pandangan masyarakat, baik agama, politik, ataupun budaya.[19]

Pada kenyataannya, perempuan memiliki kecenderungan yang kuat untuk mengesahkan pernikahan mereka sesuai dengan agama pasangan atau calon suami mereka. Sebaliknya, laki-laki cenderung mengesahkan pernikahan menurut keyakinan agama mereka. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa posisi tawar seorang perempuan untuk menentukan prosesi pernikahan beda agama masihlah rendah, mereka cenderung mengikuti prosesi keagaaman dari pasangan mereka.

Kedua, selain itu penulis juga mendapatkan fakta bahwa sebenarnya data identitas agama penduduk di Yogyakarta, dan juga data penduduk Indonesia pada umumnya, bersifat administratif, karena data tersebut tidak mampu melakukan fungsi kontrol terhadap aktifitas dan praktik keagamaan para pemeluknya. Terbukti data para pelaku pernikahan beda agama, afiliasi agama

---

[17] Elsbeth, Locher-Scholten, "Marriage, Morality and Modernity: The 1937 Debate on Monogamy" dalam *Women and The Colonial State; Essays on Gender and Modernity in the Netherlands Indies 1900-1942.* (Netherlands: Amsterdam Press University, 2004), hlm.188.

[18] Sri Wiyanti, *Pelaksanaan Pernikahan Beda Agama di Kabupaten Gunung Kidul*, Tesis Program Studi Hukum Magister Studi Hukum Universitas Gajah Mada, (Yogyakarta: UGM, 2004), hlm.67

[19] Maria Ulfa Anshor, Martin Lukito Sinaga. (edt), *Tafsir Ulang Pernikahan Lintas Agama; Perspektif Perempuan dan Pluralisme,* (Jakarta: Kapal Perempuan, 2004), hlm 91.

secara administratif sangat terbatas pada pencatatan pernikahan semata. Apa yang terjadi pasca pencatatan pernikahan; apakah masing-masing pelaku masih mempertahankan status keagamaan mereka atau potensi terjadinya konversi di dalam perjalanan pernikahan belum dapat diketahui.

Ketiga, metode *life story,* penulisan ini menekankan pada pilihan dan tindakan ketiga perempuan untuk mengatasi persoalan yang dihadapi, serta pada saat yang sama menggali *"unrecognizable religiosity"*, sebuah pengalaman keislaman perempuan muslim yang selama ini cenderung diabaikan.[20] Cara ketiga perempuan dan pasangan mereka mempertahankan keyakinan agama di dalam keluarga, dan negosiasi afiliasi agama masing-masing di dalam kehidupan keluarga memperlihatkan bagaimana identitas agama dibentuk, dipahami, dan dinegosiasikan oleh para pelaku di dalam konteks sosial, hukum, dan politik dimana mereka berada.[21]

Refleksi kritis terhadap situasi sosial masyarakat ini mengantarkan konstruksi sosial dan pola relasi gender yang masih dilandaskan pada perbedaan seksual sehingga melahirkan pembagian peran yang membedakan laki-laki dan perempuan sesuai karakter seksual mereka. Karena kelekatan karakter tersebut, perempuan seringkali ditempatkan pada wilayah pekerjaan privat dan laki-laki bertanggung jawab pada wilayah publik.[22] Sayangnya, konstruksi gender yang patriarkis ini hanya mengakui konstruksi gender dominan (maskulin) sebagai satu-satunya nilai kebenaran.

---

[20] Greene, Sheila, *Biological Determinism: Persisting Problems for the Psychology of Women,* diakses melaui http://www.fap.sagepub.com pada 17 April 2008

[21] An-Na'im, Abdullahi Ahmad, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law.* (New York: Syracuse University Press, 1990), hlm. 10

[22] Sydie, RA. *Natural Women, Cultured Men,* (USA: Open Unversity Press, 1987), hlm. .41

Daftar Pustaka

Abdurrahman, *Himpunan Peraturan Perundang-undangan tentang Pernikahan.* Jakarta: Akademi Pressindo,1986.

Al-Jabry, Abdul Mutaal Muhammad, *Pernikahan Campuran Menurut Pandangan Islam.* diterjemahkan oleh Ahmad Syatori. Jakarta: Bulan Bintang, 1988.

An-Na'im, Abdullahi Ahmad, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law.* New York: Syracuse University Press, 1990.

An-Na'im, Abdullahi Ahmad (ed.), *Inter-Religious Marriage among Muslims: Negotiating Religious and Social Identity in Family and Community.* India: Global Media Publication, 2005.

Anshor, Maria Ulfa, Martin Lukito Sinaga. (edt)., *Tafsir Ulang Pernikahan Lintas Agama; Perspektif Perempuan dan Pluralisme.* Jakarta: Kapal Perempuan, 2004.

Damami, Muhammad, *Makna Agama dalam Masyarakat Jawa.* Yogyakarta: Lesfi, 2002.

Locher-Scholten, Elsbeth, "Marriage, Morality and Modernity: The 1937 Debate on Monogamy" dalam *Women and The Colonial State; Essays on Gender and Modernity in the Netherlands Indies 1900-1942.* Netherlands: Amsterdam Press University, 2004.

Mulia, Siti Musdah, "Pernikahan Lintas Agama: Model Tafsir Perempuan" dalam *Muslimah Reformis: Perempuan Pembaru Keagamaan.* Bandung: Mizan, 2005.

Woodward, Mark R, *Islam Jawa Kesolehan Normatif Versus Kebatinan.* diterjemah oleh Hairus Salim, Yogyakarta: LKIS, 1998.

Ali, Muhammad, "Fatwas on Interfaith-Marriage in Indonesia", dalam Jurnal *Studia Islamika,* Vol. 9 no. 3. Jakarta, 2002.

Welchman, Lynn (ed.), *Women's Rights and Islamic Family Law: Perspectives on Reform*, London & New York: Zed Books Ltd, 2004.

Muhibuddin, *Pernikahan dengan Musyrikah dalam Tafsir Al-Manar dan Implikasinya terhadap Penafsiran Hukum Pernikahan Beda Agama di Indonesia*, Tesis Program Studi Hukum Islam Konsentrasi Hukum Keluarga Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2006.

Mujiburrahman, *Feeling Threatened; Muslim-Christian Relations in Indonesia's New Order.* Disertasi ISIM. Belanda: Amsterdam University Press, 2006.

Mutmainnah, Dewi, *Analisis Arkeologi Pengetahuan Terhadap Wacana Pernikahan Beda Agama bagi Wanita Muslim.* Tesis Program Studi Pemikiran Islam Program Pascasarjana UIN. Yogyakarta: Sunan Kalijaga, 2007.

Wiyanti, Sri, Pelaksanaan Pernikahan Beda Agama di Kabupaten Gunung Kidul. Tesis Program Studi Hukum Magister Studi Hukum Universitas Gajah Mada, Yogyakarta: UGM, 2004.

Undang Undang No.23/2006 tentang Administrasi Kependudukan.

Undang Undang No.1/1974 tentang Perkawinan.

Tentang Penulis

Budhy Munawar-Rachman, dosen pemikiran Islam Sekolah Tinggi Filsafat (STF) Driyarkara. Mendapat pendidikan S3 dalam bidang filsafat dan STF Driyarkara, dan sekarang bekerja sebagai Program Officer The Asia Foundation, dalam bidang pengembangan demokrasi dan hak asasi manusia, bekerjasama dengan organisasi Islam di seluruh Indonesia. Email: budhymr@*tafindo*.org

Masykuri Abdillah, Guru Besar Fakultas Syari'ah dan Hukum, UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta. Email: masykuriabdillah@yahoo.com

Martino Sardi, pernah menjabat sebagai Direktur Pusat Studi HAM dan Demokrasi Universitas Atma Jaya Yogyakarta. E-mail: msardi29@gmail.com.

Otto Gusti Madung, Dosen Etika Sosial di STFK Ledalero, Maumere, Flores, Nusa Tenggara Timur. Email: ottomadung@hotmail.com

Deni K. Yusuf, pengajar di Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Sunan Gunung Djati Bandung. Email: dk_yusup@yahoo.com

Aksin Wijaya, saat ini bekerja sebagai dosen di Jurusan Ushuluddin dan Pascasarjana STAIN Ponorogo. Email: asawijaya@yahoo.com

Zakiyuddin Baidhawy, pengajar di STAIN Salatiga. Email: profetika@yahoo.com

Ahmad Shidqi, lulusan program Master Studi Agama & Resolusi Konflik UIN Sunan Kalijaga Yogayakarta dan Deputi Direktur SYARIKAT (Masyarakat Santri untuk Advokasi Rakyat). Email: diqidalbo@yahoo.com

Andri Rosadi, lulusan Master bidang Muslim Cultures, The Aga Khan University, Institute for the Study of Muslim Civilizations, London serta pengajar di IAIN Imam Bonjol, Padang. Email: rosadi96@yahoo.com

Ilham Mundzir, dosen di Universitas Muhammadiyah Prof. Dr. HAMKA Jakarta. Sebelumnya, pernah bekerja sebagai program manager di Center for Dialogue and Cooperation among Civilisations (CDCC), Jakarta pada tahun 2008-2011. Email: ilham2_m@yahoo.com

Laila Kholid Alfirdaus, dosen di Jurusan Ilmu Pemerintahan, Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Universitas Diponegoro, Semarang. Email: alfirdaus_laila@yahoo.com

M. Imam Zamroni, Alumni Sekolah Pascasarjana UGM, Program Studi Sosiologi, bekerja sebagai peneliti Pada Pusat Studi Asia Pasifik UGM. Email: imam_z@yahoo.com

Subhani Kusuma Dewi, dosen di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Email: kusummadewi@yahoo.com.

Tentang Editor

Muh. Latif Fauzi, pengajar di Fakultas Syari'ah IAIN Surakarta, dulu menjadi Kordinator Pogram Syariah dan HAM pada Pusat Studi Islam Universitas Islam Indonesia, Yogyakarta. Email: m_latif_fauzi@yahoo.com

Sulhani Hermawan, pengajar di di Fakultas Syari'ah IAIN Surakarta. Email: sulhanihermawan@gmail.com

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

Raden Mas Said

SURAKARTA – INDONESIA

Banyak kalangan mempertanyakan konsep universalitas HAM sebagaimana yang diusung dalam Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia (DUHAM) yang secara faktual lahir di Barat. Karena realitas tersebut, konsep HAM telah ditempatkan dalam bagian yang tak terpisahkan dari konteks masyarakat sekuler Barat. Pandangan ini tentu saja menafikan keterlibatan sejumlah negara Muslim, seperti Mesir dan Iran, dalam proses perumusan naskah DUHAM.

Universalitas tersebut juga mendapat tantangan berat ketika sejumlah nilai budaya lokal yang berkembang di beberapa bagian masyarakat dunia, untuk tidak hanya menyebut Islam, tidak sejalan dengan nilai fundamental budaya yang berkembang di Barat. Sebagai contoh, dalam Islam, seorang Muslim dituntut untuk menjalankan setiap aktivitas kehidupannya sesuai dengan syariat. Syariat dalam hal ini, berdiri di atas prinsip komunalitas, bukan individualitas dan kebebasan yang melandasi DUHAM.

Pada saat yang lain, di luar perdebatan teoritis di atas, peristiwa kekerasan berbasis agama di dunia Muslim merupakan fenomena penting yang patut dicatat. Laporan lembaga-lembaga internasional menempatkan negara-negara Muslim di posisi teratas dalam hal banyaknya pelanggaran hak asasi manusia yang terjadi.

Buku ini merupakan kumpulan tulisan yang telah dipresentasikan dalam konferensi internasional tentang Islam dan HAM di Yogyakarta Maret 2012 , Buku ini hadir untuk menyajikan jawaban terhadao persoalan HAM, baik pada level diskursus teoritis maupun pengalaman empiris di Indonesia serta memberikan gambaran besar tentang isu-isu kemanusiaan (*humanity*) dalam perspektif Islam dan universalisme

KAUKABA DIPANTARA
(Anggota IKAPI)
Krapyak Kulon RT 05 No 181
Sewon Bantul Yogyakarta 55188
Telp/Fax. 0274-387435
Email: redaksi@kaukaba.com
Web: www.kaukaba.com

ISLAM DAN HAM
ISBN: 978-602-1508-61-9
9 786021 508619